# ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TEOLOGICA
DE INVESTIGACION
E INFORMACION

41979

N.° 108

ENERO-MARZO
1954

VOL. 28

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/estudios-eclesiasticos_january-march-1954_28_108

# ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 28

CON CENSURA ECLESIASTICA

RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

EDICIONES JURA - SAN LORENZO, 11 - MADRID

# ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 108 ENERO - MARZO VOL. 28

1 9 5 4

# SUMARIO

Págs.

ROBLEDA, OLIS, *Sobre el Matrimonio «in fieri»* ... ... ... ... ... ... 5
BOVER, JOSÉ M.ª, *La resurrección de Lázaro* ... ... ... ... ... ... ... 57

*NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS*

GUTIÉRREZ, CONSTANCIO, *Una edición española en 1553 de los decretos conciliares tridentinos* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 73

*BIBLIOGRAFIA*

LIBROS: Premm, M., *Ein Lehrbuch der Dogmatik*, 2 t.—*Landgraf, A., Dogmengeschichte*, I Teil, 2 t.—*I Franciscan Nat. Marian Congress of the Assumption.*—Ciprotti, P., *Observaciones al texto del C. I. C.*, 2.ª ed.—Noldin-Heinzel, *De principiis*, ed. 30.ª—Francisco de Vitoria, *Com. a la 2.ª 2.ªe de S. Tomás.*—Gilleman, G., *Le primat de la charité en théol. morale.*—Pinto, M., *O valor teológico da Liturgia.*—*Dictionnaire practique de Liturgie Romaine.*—Muñana, R., *Verdad y Vida*, t. V, 2.ª *ed.*—J. de Jesús M.ª, *El «Cántico espiritual» y «Amores de Dios y el alma».*—S. de la S. Familia, *Un nuevo códice manuscrito de S. Juan de la Cruz.*—Lépée, M., *S. Thérèse Mystique.*—Ronsin, F., *El Superior ideal.*—Marín, H., *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Documentos pontificios.*—Arnáiz, E., *Don Anastasio Alvarez.*—F. de Labastida, G., *Jóvenes combatientes.*—J. José de la Inmaculada, *Teresa de los Andes.*—Escribano, E., *Meditaciones sacerdotales*, t. 3.º.—Ogara, F., *Vida del P. C. Julián Sautu.*—Ayala, A., *Consejos a los universitarios.*—Villaronga, L., *Juicio del Liberalismo.*—Roig Gironella, J., *Investigaciones metafísicas.*—Fabro, C., *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tomaso.*—De Nier, W., *Royce.*—Muscinelli, P., *Metafisica di Bernardino Varisco.*—De Vries, J., *Logica.*—Schuster, J., *Philosophia moralis.*—Willwoll, A., *Psychologia Metaphysica.*—Gutwenger, E., *Wertphilosophie.*—Pazos, M., *Estudios universitarios en la Prov. de Santiago.*—Menchini, C., *Il discorso di S. Stefano Protomartire.*—Cuevas, M., *Historia de la Nación Mexicana*, t. I.—Ostrogorsky, G., *Geschichte des byzantinischen Staates.*—S. Alfonso M.ª de Ligorio, *Obras ascéticas*, I.—Monsabré, *Retiros Pascuales*, 1889, 1890.—Willam, F., *El Rosario y la Vida humana.*—Faber, F., *Los Dolores de María.*—Manso Pérez, R., *El Divino Maestro.*—Gerard, P., *Catecismo en ejemplos*, I.—León Portilla, M., *¡Venciste Galileo!* ... ... ... ... ... ... ... ... 107

*CRONICAS*

XIII Asamblea de Estudios Marianos, por *F. de P. Solá.*—La llamada «Teología del Laicado» en la XIII Semana de Teología, por *J. S.*—XIV Semana Bíblica Española, por *R. Criado* ... ... ... ... ... ... ... 135

*LIBROS RECIBIDOS* ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 147

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1954 SON:

| | |
|---|---|
| España ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 70 ptas. |
| Extranjero ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 100 » |
| Número suelto ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 22 » |
| Número atrasado ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 26 » |

*ADMINISTRACION*: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

# Sobre el Matrimonio "in fieri"

Contra la doctrina común de que el matrimonio se realiza en virtud de un contrato entre los cónyuges, se han escrito, como es sabido, varios trabajos, principalmente en lo que va de siglo. De ellos son especialmente conocidos, porque expusieron con señalada agudeza las razones que luego, casi todos los demás, que han escrito en igual sentido, urgen, más o menos, los dos siguientes: «*Le mariage civil n'est il qu'un contrat*»?, de LEFEVBRE [1], y «*Matrimonium Seminarium Reipublicae*», de CICU [2].

En España han escrito sobre el tema, urgiendo igualmente las razones en contra de que el matrimonio nazca meramente o *siempre* de un contrato, GIMÉNEZ FERNÁNDEZ y G. BARBERENA [3].

*El Problema.*

La dificultad para admitir que el matrimonio sea verdadero contrato arranca de que las partes no determinan en el matrimonio el contenido de su consentimiento; y por tanto el vínculo, como él es, no se origina del acto de la voluntad. Las propiedades, los derechos y deberes del matrimonio no son así, *del modo que son,* porque los hayan querido tales los cónyuges; sino por estar así determinados en el derecho natural o positivo; de tal modo, que los cónyuges no pueden sino adherirse o no a tal institución. Dice, p. ej., LEFEVBRE:

---

[1] En «Nouvelle Revue Historique de droit français et étranger», 1902, pp. 300-334.

[2] En «Archivio Giuridico», 1921, vol. 85, p. 111-143. Véase lista de otros varios en WERNZ, *Ius Decretalium,* Romae. 1904, p. 46, nota 58; y BARBERENA. Cf. nota 3.

[3] GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *La Institución Matrimonial,* Madrid, 1947 (2.ª ed.). G. BARBERENA, *Sobre la idea contractual del matrimonio canónico en* «Miscelánea Comillas», 16 (1951) 158-179.

«L'état de mariage avec ses devoirs tracés dans la loi ne peut étre ramené a un ensemble d'obligations conventionelles» [4].

Y, luego, trayendo a colación la doctrina ya entonces difundida del *matrimonio-institución,* vuelve sobre lo mismo:

«Le fondement de la thèse institutionelle est dans cette observation que ce n'est pas de la convention, mais de la loi que dérivent les engagements et le lien formés dans le mariage: ce qui doit bien suffire, ce semble, pour faire voir que le mariage n'est pas rien qu'un contrat et que même, principalement, il ne tient pas du contrat» [5].

Se dirá, observa por su parte CICU, que la limitación del arbitrio de los cónyuges es exigido por el interés social, el orden público:

«Ma senza preoccuparsi di indagare se per avventura non ne resti esenzialmente alterata la nozione di contrato» [6].

Como indicando: será cierto que el matrimonio en su significado técnico-jurídico importa una relación no de carácter privado, sino de orden superior—él mismo lo sostiene y declara ampliamente en este artículo [7]; pero téngase presente que no se trata de ver por qué el consentimiento matrimonial arranca de la ley, cualquiera que ella sea, y no de la voluntad privada de los contrayentes; sino de si el matrimonio, sea por lo que sea, es o no contrato, y no lo es precisamente por eso, por su reflexión *superior* a la de una relación privada [8]:

«Se rapporto contrattuale e *rapporto organico* (como dijimos en la nota precedente que llama él a la relación matrimonial) sono idee appartenenti a campi nettamente distinti ed eterogenei, sarebbe antiscientifico dare peso exclusivamente alla forma con cui costituisce il matrimonio per attribuire ad esso la natura di contratto» [9].

---

[4] O. c., p. 301.
[5] O. c., p. 324.
[6] O. c., p. 114.
[7] «L'idea di un interesse superiore di una necessità superiore che domina fin dal momento della costituzione del vinculo, fa del matrimonio un rapporto radicalmente diverso nella sua structura giuridica, dai rappoti privati». O. y l. cts. p. 157.
[8] La relación matrimonial la caracteriza CICU como relación orgánica (rapporto organico); la cual contiene una organización de la voluntad a un fin superior. Cierto es que organización de la voluntad a un fin se tiene también por medio de un contrato; pero entonces, «poichè il fine è liberamente scielto le volontà non vi sono subordinate, conservano invece su di esso il loro predominio; non vi è, dunque, connesione organica dei sogetti e delle loro volontà. Poichè connessione organica implica l'idea di un tutto organico in cui i soggetti non conservano la loro autonomia, indipendenza, libertà; ma si trovano in una posizione di subordinazione, di dipendenza». O. y l. cts pp. 136-138.
[9] O. y l. cts., p. 139.

Entre los escritores del campo canónico es el más reciente G. BARBERENA, quien se expresa así, después de unas páginas de exposición y razonamiento:

> «En resumen: Las propiedades esenciales de las cosas fluyen de la esencia de esas cosas. Las propiedades esenciales del vínculo son unidad e indisolubilidad. Pero esas propiedades esenciales no fluyen de un acto de voluntad. El acto de voluntad es la esencia del contrato: Luego no fluyen del contrato. Pero fluyen del vínculo: Luego éste no es un contrato» [10].

Claro, que hasta aquí habla el señor G. BARBERENA del *vínculo*; porque se encontró con que Gasparri define el *matrimonio-vínculo* también como contrato. Pero aun considerado el matrimonio sólo «in fieri», o sea, el acto de la voluntad «de donde toma el matrimonio su arrancada» (son sus palabras) urge él de tal manera la pecularidad, o el «sui generis» del contrato matrimonial, acudiendo a las mismas razones que vimos esgrimían LEFEVBRE y CICU [11], que se pudiera esperar la negación del matrimonio contrato también bajo este aspecto. No llega, sin embargo, a eso en los casos normales de nacimiento del matrimonio; sí, en cambio, en algunos excepcionales: «Tal sucede, dice, en los casos de convalidación simple y de sanación radical (canon 1.133-1.141), así como también cuando los contrayentes prestan su consentimiento conscientes de la nulidad del mismo» [12].

* * *

Negado el carácter de verdadero contrato al matrimonio, o desvirtuado al menos, no resulta extraño, sino posible y hasta lógicamente

---

[10] O. y l. cts., p. 167.

[11] «Ya apuntamos, dice, que el origen del vínculo con sus características de unidad perpetuidad no es efecto del consentimiento, sino de la ley natural y en otra parte mayor de la ley Evangélica. Frente a la estructura de la institución, las partes se encuentran impotentes, y sólo pueden aceptarla o rechazarla en bloque, quedando fuera de su esfera de eficacia la modificación y cese de la unión matrimonial» O. c., p. 167-8. «La teoría contractual pura tiende a considerar el contrato matrimonial como asunto meramente privado; pero la doctrina predominante coloca los sacramentos y también concretamente el matrimonio en la categoría de derechos no privados, en razón de lo cual el contrato matrimonial es asunto hasta cierto punto heterogéneo, pudiendo la Iglesia interferir el acto de voluntad privada con intervenciones que no tendrían razón de ser, si el negocio no trascendiera los linderos de un asunto meramente privado.» Ibíd. p. 171.

[12] O. y l. cts., p. 171.

obvio que se niegue al consentimiento su imprescindible principalidad; y así, para limitarnos a los autores que venimos citando como exponentes de la corriente doctrinal anticontractualista o simpatizante de la misma, dicen LEFEVBRE y CICU que quien liga en matrimonio no es propiamente el consentimiento de las partes, sino la autoridad por medio de la persona pública que pronuncia la existencia del vínculo o del matrimonio; y BARBERENA, desde el campo canónico, afirma, por su parte, que en algunos casos de nacimiento del vínculo matri monial la voluntad de la Iglesia es al menos concausa eficiente del vínculo, y en otro, es ella la única causa, siendo el «consensus» un mero *presupuesto.* Véanse los textos siguientes:

> «La forme même du mariage, qui pourrait induire en erreur n'est pas celle des vrais contrats: le lien se noue par autorité publique au nom de la loi et par le ministère de l'officier public» [13].
>
> «La funzione del Ufficiale non puo assimilarsi a quella di un notaio... la (sua) pronuncia è costitutiva non nel senso di atto che da efficacia alla volonta privata degli sposi, ma nel senso che constituisce essa il matrimonio...; la volontà degli sposi non è che un presupposto della pronuncia» [14].
>
> «En los matrimonios que vienen a la existencia en virtud de una convalidación simple el contrato no causa vínculo sin la voluntad de la Iglesia. Luego, la voluntad de la Iglesia obra como concausa eficiente del vínculo... En los matrimonios que vienen a la existencia en virtud de una sanación radical, a) si el consentimiento persevera al menos virtualmente vale el argumento anterior; b) si sólo persevera habitualmente la causa eficiente única del vínculo es la voluntad de la Iglesia» [15].

Es claro que el camino por donde llegan los dos primeros autores a quitar la principalidad al consentimiento es bien distinto del que sigue el tercero; pero no nos interesa ahora pararnos en eso, sobre todo en el gran error de los laicistas de sustraer el matrimonio a la competencia de la Iglesia; nos interesa sólo fijarnos en el hecho de que unos y otro, a la vez que defienden más o menos la doctrina anticontractualista, sustraen lógicamente eficacia y principalidad al consentimiento de las partes.

*Nuestro intento.*

Confesamos haber emprendido la redacción de las páginas siguientes movidos por el escrito del tercero de los autores que venimos ci-

---

[13] LEFEVBRE, o. y l. cts. p. 331.
[14] CICU, o. y l. cts. p. 139-141.
[15] BARBEBRENA, o. y l. cts. p. 178.

tando, o sea, del señor Barberena, profesor de la Pontificia Universidad de Salamanca. Al leerle nos sentimos ciertamente impresionados. Por una parte nos creíamos tranquilos, como en posesión de una verdad todavía indiscutible de que el matrimonio era siempre un contrato y verdadero contrato; es decir, nacía en virtud del consentimiento de las partes; mas por otra, sus razonamientos nos parecieron serios y agudos. De ahí el deseo de echar una mirada como de reconocimiento sobre la posición del matrimonio contrato, o matrimonio-consentimiento. Para ello hemos querido empezar examinando el pensamiento de Graciano, precisamente porque, si bien por una parte trata ampliamente la cuestión, no es, por otra, quien más relieve haya dado al «consensus». Luego, examinando la cuestión en algunos, los más representativos teólogos del medio-evo poco posteriores a Graciano, fijándonos especialmente en Pedro Lombardo y el Doctor Angélico, por razón de que el señor BARBERENA dice haber ofrecido ambos resistencia a aplicar al matrimonio la fórmula contrato [16]. Pasamos luego a recoger el testimonio suficientemente representativo de los teólogos, moralistas o canonistas de los siglos XVI y XVII, fiándonos de modo especial en SÁNCHEZ, por razón también de que también el señor BARBERENA observa [17] que los clásicos «no son amigos de definir el matrimonio como contrato, trayendo a colación especialmente a SÁNCHEZ. Nos detenemos después en la doctrina que sostuvieron los romanos sobre la naturaleza del matrimonio para iluminar el problema [18]. Por fin venimos sobre los casos excepcionales para los que no admite el señor BARBERENA ser el «consensus» causa, al menos, única del vínculo.

*Graciano.*

La cuestión que en esta parte se plantea con respecto a Graciano es, como se sabe, sobre si el consentimiento, según él, da origen al vínculo matrimonial o no. Por una parte parecería que sí por las siguientes palabras:

---

[16] O. y l. cts. p. 160: «según parece, en el siglo VII aparece ya, indecisa, esa fórmula: contrato. La fórmula tuvo fortuna y en el siglo XIII era doctrina común a pesar de la resistencia a aceptarla de parte de no pocos, entre ellos PEDRO LOMBARDO y SANTO TOMÁS DE AQUINO.»

[17] O. y l. cts. p. 164.

[18] El Sr. BARBERENA duda de la eficacia de los trabajos recientes, que tratan de probar que los romanos tuvieron el matrimonio como contrato.

«Fuit enim inter eos consensus qui est efficiens causa matrimonii» [19].

Añadiendo poco después:

«Cum ergo inter istos (sponsos) consensus intercesserit, qui solus matrimonium facit, patet hos conjuges esse» [20].

Si, pues, ha mediado el «consensus», los contrayentes son cónyuges, y están, por lo tanto, en matrimonio. Eso lo dice Graciano echando por delante la autoridad de S. Isidoro, S. Juan Crisóstomo y textos legislativos.

Sin embargo, no parece haber duda de que Graciano mantiene decididamente la doctrina contraria, a saber, de que no se da el *matrimonio o vínculo perfecto* antes de la consumación. Esto se deduce, en primer lugar, de la solución que intenta dar a la oposición que se advierte entre la idea antes indicada, tomada de S. Isidoro, S. Juan Crisóstomo, etc., y los textos siguientes, que él recoge en el Decreto, y atribuye a S. Agustín y S. León Papa:

«Non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium cum qua docetur non fuisse commixtio sexus» [21].

«Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta ut praeter commixtionem sexuum non habeant in se nuptiae Christi et Ecclesiae sacramentum, non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium in qua docetur non fuisse nuptiale misterium» [22]

Dice él, en efecto, que tales textos hay que referirlos al matrimonio perfecto:

«Ad matrimonium perfectum subintelligendum est» [23].

El matrimonio, por tanto, antes de la consumación es imperfecto, o para usar el término gracianeo, es «initiatum»:

«Sciendum est quod conjugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam conjugium est, sed initiatum; inter copulatos est conjugium ratum» [24].

Por esta razón, pues, que sólo el matrimonio consumado es per-

---

19 C. 27, q. 2. *Gratianus.*
20 C. 27, q. 2, c. 2. *Gratianus.*
21 C. 27, q. 21, c. 16. (S. Agustín).
22 C. 27, q. 10, c. 17.
23 C. 27, q. 2, c. 39.
24 C. 27, q. 2, c. 34.

fecto, se da la «separabilitas» entre los «sponsi», y no entre los «coniuges»:

> «Cuncta enim quae de non separando conjugia inducta sunt, de perfecto intelligantur, quod sponsali commixtione est initiatum et officio corporalis commixtionis est consummatum» [25].

Por lo mismo también pueden los «sponsi» hacer voto de continencia o entrar en monasterio sin consentimiento de la comparte; no así, en cambio, los «coniuges»:

> «Ecce quod conjugati sine consensu alterius continentiam profiteri non possint; sponsi vero, etiam inconsultis» [26].

Llegando a afirmar expresamente que entre los «sponsi» no hay «conjugium»:

> «Cum enim conjugatorum continentia nisi ex amborum consensu Deo offerri non valeat; cum vir sui corporis potestatem non habeat sed mulier, sponsae autem monasterium possint eligere, et sponsi, non requisito consensu sponsarum, propositum melioris vitae assumere valent, patet quod inter sponsum et sponsam *conjugium non est*». Y luego: «Si ante carnalem copulam deprehensa (imposibilitas coeundi) fuerit, liberum facit mulieri alium virum accipere Unde apparet illos *non fuise conjuges*... Item si conjux sponsa esset, mortuo sponso remaneret vidua... apparet ergo non fuisse conjuges» [27].

Con esto concuerda también el otro modo de decir gracianeo:

> «Ex his omnibus, dice él, apparet sponsas *coniuges* appellari spe futurorum, non re praesentium» [28];

las cuales palabras vienen a decir igualmente que los «sponsi» no están en matrimonio, no son *conyuges,* sino en esperanza, antes de la consumación. Y no se diga que aquí y en toda esta cuestión segunda de la causa 27 la palabra «sponsi» se refiere a los esponsales propiamente tales, o sea, al pacto de contraer matrimonio. No es dado admitirlo, porque no cabe concebir que Graciano plantease la cuestión de si el estado de los «sponsi» en sentido propio es «conjugium», o no. Además, porque en los textos gracianeos la contraposición se establece a todas luces entre el «consensus» y la «commixtio sexuum», no en-

---

[25] C. 27, q. 2, c. 30.
[26] C. 27, q. 2, c. 26. Cfr. asimismo c. 28 ibíd.
[27] C. 27, 2. 2, c. 28 *Gratianus*; ibíd. c. 29 *Gratianus*.
[28] C. 27, q. 2, c. 45 *Gratianus*. Cfr. también c. 39 Ibíd. *Gratianus*.

tre el «consensus» de presente y el de futuro. El mismo c. 45 (ibíd.), en que Graciano comentando al Papa Siricio, dice:

> «Item Siricius Papa discessionem sponsae a sponso vocat conjugalem separationem. Sed talis discessio dicitur violatio conjugii non iam existentis sed futuri, ut ex ipsa desponsatione sperabatur»,

hace suponer que Graciano no trata de los esponsales antonomástica y propiamente tales, sino del matrimonio «initiatum», o sea, del consentimiento matrimonial «de presente»; tal se desprende de todo el contexto anterior. Cierto es que el c. 51 (ibíd.) contiene la contraposición en aquel sentido, es decir, entre esponsales y matrimonio; pero se trata de una añadiduda o Palea, que si bien Egidio Bellamera diga con razón *ser mejor que el grano,* es, sin embargo, a todas luces ajena al pensamiento de Graciano. Por tanto, los que al comentar a Graciano se refieren a la contraposición así tomada, más bien reflejan el sentido de esa Palea, que después de Graciano ha de constituir doctrina unánime [29].

De los textos gracianeos el que más desconcierta es el que se lee en el c. 50 (ibíd.):

> «De coniugali violatione requisisti, si puellam alteri desponsatam alter in matrimonium possit accipere. Tale ergo connubium anathematizamus, et modis omnibus ne fiat, prohibemus; quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur.
>
> *Gratian.* Sed auctoritate hac Siricii illa prohibetur ad secunda vota transire, quae in propriam domum est ducta, et cum sponso suo est velata et benedicta. Talium discessione violatur benedictio quam nupturae sacerdos imponit. Verum hanc necdum sponsus in suam duxerat nec cum ea benedictionem acceperat.»

En tales palabras parece decir Graciano que el matrimonio es inseparable, o sea, perfecto, cuando el «sponsus» hubiese llevado a la esposa a su casa, y hubiere tenido lugar la «benedictio», aunque no hubiere habido consumación.

A la verdad creemos que Graciano cedió con esto algo en el rigor y decisión con que venía propugnando la necesidad de la *consumación* para el matrimonio perfecto, contentándose con otro elemento material, substitutivo, por decirlo así, de la consumación.

---

[29] Cfr. a EGIDIO BELLAMERA, *Commentaria in Decretum Gratiani*, Causa 27, q. 2, Lugdoni 1.550 fol 34; STEPHANUS TORNACENSIS, *Summa*. Ed Schulte, Giesen, 1891, p. 236.

* * *

Según cuanto queda expuesto, ¿cuál es el valor que concede Graciano al «consensus»? No es a la verdad tanto como se le dará después, a partir de Pedro Lombardo; pero una cosa es bien clara, según Graciano, a saber, que el consensus es absolutamente necesario para que nazca el matrimonio. La consumación no tendría valor alguno sin el «consensus» en orden al matrimonio. Tal prueba el siguiente texto:

> «Illud autem J. Chrisostomi, matrimonium non facit coitus sed voluntas; item, illud Ambrosii: non defloratio virginitatis, sed pactio conjugalis matrimonium facit, ita intelligendum est: coitus sine voluntate contrahendi matrimonium, et defloratio virginitatis sine pactioni coniungali non facit matrimonium, sed precedens voluntas contrahendi matrimonium et coniugalis pactio facit ut mulier in defloratione suae virginitatis vel in coitu dicatur nubere viro vel nuptias celebrare» [30].

Quiere decir este texto que el consentimiento, o sea, la «pactio coniugalis», es lo que especifica, según Graciano, la consummatio, o sea, le da valor en orden al matrimonio. Un pacto, o contrato, inicia el matrimonio, que luego la consumación complementará en razón de la firmeza y absoluta indisolubilidad del vínculo.

*Los Teólogos del medio-evo.*

*a) Pedro Lombardo.*

Casi sobre las mismas autoridades y textos sobre los que había trabajado Graciano, funda su doctrina después Pedro Lombardo; con todo, la interpretación de gran parte de ellos es enteramente distinta.

Para este verdadero «luminare maius» de la Tología católica es inconcuso que el «consensus» es la única causa del matrimonio perfecto:

> «Non est igitur ambigendum, dice, quin solus de presenti consensus coniugium efficiat, et exinde veri coniuges appellentur. Ideo, post talem consensum si quis alii se copulaverit, etiam si carnis commixtio illic sequatur ad priorem copulam revocandus est» [31].

---

[30] C. 27, q. 2, c. 45 *Gratianus.*

[31] *Lib. IV Sent.*, Dist. 27, c. 10 (PETRI LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum* studio et cura PP. Colleg. Bonav., t. II, ed. 2.ª Ad Claras Aquas, 1916, p. 924).

Como si se inspirara exactamente en la distinción aquella augustinianea de la Palea del Decreto (C. 27, q. 2, c. 51), distingue entre los «nuptialia pacta de futuro» y la «pactio coniugalis de presenti»:

> «Sunt enim quaedam nuptialia pacta de futuro, ex quibus sponsi et sponsae vocantur, nec exinde coniuges sunt; et est quaedam pactio conjugalis de praesenti, quae sponsum et sponsam etiam coniuges facit» [32].

Aquéllos no hacen el matrimonio, aunque estén asegurados con juramento [33]; ésta, en cambio, sí. Es que aquéllos no son sino la promesa de contraer matrimonio:

> «Qui vero promisit se in uxorem ducturum aliquam, nondum eam duxit uxorem; et quae spopondit se nupturam, nondum nupsit» [34].

Por eso hace concordar entre sí P. Lombardo, muy diversamente de como lo hiciera Graciano, las autoridades y textos por éste presentados. Aquellos que Graciano refiere a los «sponsi» como verdaderos *cónyuges,* dice P. Lombardo que suponen los «pactio coniugalis de praesenti» [35]; aquellos, en cambio, que Graciano trae para probar que la sola «desponsatio» consensual no da origen al matrimonio perfecto, dice Pedro Lombardo que se refieren a los «pacta nuptialia de matrimonio contrahendo», no al consentimiento «de praesenti» [36] Destaquemos, v. gr., el siguiente texto que Graciano trae en la C. 27, q. 2, c. 34 (ex Toletano):

> «Statutum est a sacro conventu ut si quis sponsam alterius rapuerit publica poenitentia mulctetur, et sine spe coniugii maneat. Et si ipsa eidem crimini consentiens non fuerit, licentia nubendi alii non negetur.»

Graciano lo glosa así en favor de su tesis:

> «Apparet ergo non fuisse coniugem, cui vivente sponso alteri nubendi licentia non negatur» [37].

Otro texto traído por Graciano (ex Triburiensi) suena así:

---

[32] Ibíd. c. IX, p. 923, n. 288. Cf. c. VIII, p. 921, n. 284.
[33] *Lib. IV* Dist. 28, c. I, p. 925.
[34] Ibíd.
[35] *Lib. IV*, dist. 27, c. IX, p. 922, n. 285.
[36] L. IV, d. 27, c. IX, p. 923, n. 287; c. X, p. 924, n. 289.
[37] L. IV, d. 27, c. 9, p. 923, n. 287.

«Quidam desponsavit uxorem et dotavit, et cum ea coire non potuit, quam clanculo frater eius corrupit et gravidam reddidit; decretum est ut quamvis nupta non potuerit esse legitimo viro, desponsatam fratri frater habere non possit; sed moechus et moecha fornicationis quidem vindictam sustineat, licita vero eis coniugia non negentur» [38].

La interpretación que Graciano da a este texto es sabida. La de Lombardo, en cambio, es la siguiente:

«De illa desponsatione hoc intelligi debet, ubi non fit consensus coniugalis de praesenti, alioquin non liceret eis alia sortiri coniugia» [39].

De igual modo, los textos que Graciano aduce apara probar la posibilidad de separación perfecta de los esposos por ingreso en monasterio y otras causas antes de consumado el matrimonio, y que, por tanto, entonces no hay aún matrimonio perfecto, Lombardo dice que se refieren a los «pacta nuptialia», o a la «pactio coniugalis de praesenti» [40].

Pedro Lombardo sostiene, pues, en absoluto que el matrimonio es perfecto con sólo que haya consentimiento externamente manifestado de presente. Por eso, aquellas palabras de S. Ambrosio:

«In omni matrimonio coniunctio intelligitur spiritualis, quam confirmat et perficit coniugatorum commixtio corporalis»

las entiende así él:

«Sed intelligendum est coniugium perfici commixtione corporali *non quantum ad veritatem coniugii*, sed *quantum ad significationem*, quia perfectius unionem Christi et Ecclesiae tunc figurat» [41].

Y los mismos famosos de S. Agustín y S. León Papa:

«Non est perfectum coniugium sine commixtione sexuum» (San Agustín);

«Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter commixtionem sexuum non habeat in se Christi et Ecclesiae sacramentum, non dubium est illam mulierem, non pertinere ad matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale mixterium» (S. León),

---

38 C. 27, q. 2, c. 31.
39 L. IV, d. 27, c. 9, p. 923, n. 287.
40 L. IV, d. 27, c. V-VI, p. 918-19, nn. 280-81.
41 L. IV, d. 30, c. 2, p. 932, n. 303 in fine.

los interpreta así:

> «Intelligendum est non quin pertineat mulier illa ad matrimonium, cum qua non est permixtio sexuum; sed non pertinet ad matrimonium quod expressam et plenam teneat figuram coniunctionis Christi et Ecclesiae» [42]

Por lo demás, que Pedro Lombardo tenga ese cambio de consentimientos entre los esposos por un *verdadero contrato* parece claro por el siguiente texto:

> «Nam et consensus occultus de praesenti per verba expressus coniugium facit; licet non sit ibi honestus *contractus*, sed matrimonium non sanxit qui in occulto fuit. Si enim alter alterum dimiserit, non cogitur iudicio Ecclesiae redire et commanere cum coniuge, quia non potest probare textibus *contractus* qui in occulto est factus» [43].

Es cierto que no se para «ex professo» a probarlo, pero así le llama, como se ve, y no tenemos razón para dudar de que tome la palabra en su sentido propio.

*b) Sto. Tomás de Aquino.*

Ante todo pone el Angélico como *causa* única y, por tanto, en todo caso indispensable del matrimonio el «consensus». Dice, por ej.:

> «Unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius nisi per eius consensum. Sed per matrimonium accipit uterque coniux potestatem in corpus alterius, ut patet (I Cor. VII) cum prius uterque liberam potestatem sui corporis haberet. Ergo consensus facit matrimonium» [44].

Y luego:

> «Dicendum quod sacramentorum prima causa est divina virtus quae in eis operatur salutem; sed causae secundae sive instrumentales, sunt materiales operationes, ex divina institutione habentes efficatiam, et sic consensus in matrimonio est causa» [45].

Causa, a saber, *eficiente* del matrimonio «in facto» esse, y *formal* del matrimonio «in fieri»; porque Sto. Tomás distingue claramente, aun-

---

[42] L. IV. d. 26, c. VI, p. 915, n. 274.
[43] L. IV, d. 28, c. 2, p. 927, n. 293.
[44] 3.ª, *Suppl.* 45, 1 Sed contra.
[45] Ibíd. ad 1.

que no lo diga con esos términos, el matrimonio «in facto esse» del matrimonio «in fieri».

Júzguese del siguiente texto:

> «Respondeo dicendo quod sicut supra dictum est in matrimonio tria considerantur, scilicet, *causa ipsius*, et *essentia* eius et *effectus*; et secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datae. Nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet, consensum... Definitio autem in littera posita (Es el L. IV sent. d. 27, c. 2) tangit essentiam matrimonii, scilicet coniunctionem... Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium» [46].

Fijándonos, pues, en las dos primeras definiciones, únicas que nos interesan, tiene en cuenta Santo Tomás un matrimonio que consiste formalmente en una «coniunctio» tomada como vínculo; y en tal sentido el matrimonio es algo «factum», por lo cual dice:

> «Quod matrimonium non est ipse consensus, sed quaedam unio ordinatorum ad unum, quam consensus *facit* [47],

y de una «materialis operatio», o sea, la prestación del consentimiento, que es ni más ni menos que el hacerse del matrimonio el sacramento del matrimonio, el matrimonio «in fieri» [48]; semejante a como lo es la «ablutio» en el bautismo, que es el hacerse del bautismo:

> «Sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis. Unde cum in matrimonio sit quaedam spiritualis coniunctio in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est officium naturae et civilis vitae, oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina. Unde cum coniunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod etiam hoc modo fiat matrimonialis coniunctio» [49].

Por lo demás ese cambio de consentimientos no es para el Angélico otra cosa que un contrato. Es verdad que usa alguna vez la expresión: «per modum contractus» y también «cujusdam», «ad modum obligationum in contractibus materialibus» [50]; pero estos modos de decir, a nuestro parecer, no implican en algún modo que el Angélico no tenga el matrimonio por verdadero contrato. Con la primera ex-

---

[46] *Suppl.* 44, 3, in c. S. Buenaventura diría a este propósito que hay una «coniunctio» que es vínculo, otra, que lo hace, y otra, que es el uso del vínculo: In IV Sent. 27, 1, 2.

[47] *Suppl.*, 47, 3, concl. 45, 1, ad 2.

[48] *Suppl.*, 45, 1, ad 1.

[49] *Suppl.*, 45,1, in c.

[50] *Suppl.*, 58, 5, in c.; 45, 2, in c.

presión no quiere él decir sino que el matrimonio nace en virtud de un contrato. «Fit per modum contractus» es igual a decir que un contrato le da vida. Por eso (añade),

> «Ordinationi legis positivae subiacet, sicut alii contractus.» (Ibíd. 58, 5, c.)

Con la segunda expresión quiere indicar tan sólo que el matrimonio tiene la particularidad de ser sacramento:

> «Cum in matrimonio sit quaedam spiritualis coniunctio, in quantum matrimonium est sacramentum» [51],

por lo cual se distingue de los contratos meramente materiales. Lo cual no impide que la obligación, efecto formal del contrato, se produzca según el modo o lo mismo que en los contratos «pure materiales»; como indicando que no por eso deja de ser contrato, sino al contrario, ya que la obligación surge como en ellos.

Pero, además, tenemos tantos textos claros en que el Santo Doctor llama contrato sin más al matrimonio, que no cabe dudar de su mente. Aduzco algunos:

> «Ad secundum dicendum quod etiam in *aliis contractibus*, qui verbis futuris utitur non transfert potestatem rei suae in alterum, sed solum quando verbis praesentibus utitur» [52].
>
> «In matrimonio *fit contractus inter virum et mulierem; sed in quolibet contractu* oportet esse expressionem verborum, ergo et in matrimonio» [53].
>
> «Praeterea in matrimonio est *quidam contractus. Sed in contractibus* potest esse voluntas coacta, ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus» [54].
>
> «Illud quod perpetuitati repugnat matrimonium tollit. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem *contractus* tollit, quia potest peti "rest. in int."» [55].
>
> «In aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo *cum matrimonium sit contractus quidam*» [56].
>
> «Potest autem matrimonium impediri aut ex parte *contractus matrimonii* aut ex parte contrahentium» [57].
>
> «Respondeo dicendum quod *in matrimonii contractu* obligatur unus coniux alteri ad debitum reddendum» [58].

---

[51] *Suppl.*, 45, 1, in c.
[52] *Suppl.*, 45, 3, ad 2; in IV sent. d. 27 a. 2 ad 2; *Suppl.*, 45, 4, ad 2.
[53] *Suppl.*, 45, 2, sed contra.
[54] *Suppl.* 47, 1, sed contra.
[55] *Suppl.*, 47, 3, in c.
[56] *Suppl.*, 47, 5 sed contra.
[57] *Suppl.*, 50 unic. in c.
[58] *Suppl.*, 52, 1, in c.

«Ad quartum dicendum quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid non reputatur ad contractum illum quo se obligat ad eius solutionem. Et ideo frigiditas quae causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum... sicut et conditio servitutis impediunt matrimonium» [59].

«Furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum; sed matrimonium est *contractus* quidam» [60].

Creemos, pues, que por cuanto queda expuesto está claro que en la mente del Angélico el consentimiento matrimonial es la única causa posible del matrimonio, y es además exactamente contractual.

*c) S. Buenaventura y Scoto.*

Auque sea cosa sabida que los teólogos franciscanos del medio-evo abrazaron y expusieron con toda claridad la doctrina del matrimonio-contrato, queremos hacer mención concreta siquiera de alguno de ellos más representativos para poder apreciar mejor en un golpe de vista toda la línea de nuestra doctrina tradicional.

San Buenaventura, en primer lugar, distingue si no con sus propios términos, sí al menos, en modo equivalente, el matrimonio «in fieri» y el matrimonio «in facto ese». Véase ello con sus mismas palabras:

«Matrimonium uno modo comprehendit vinculum et exterius signum, et sic matrimonium est consensus expresus, non eius effectus; alio modo prout stat pro vinculo interiori» [61].

«Dicendum quod quaedam coniunctio dicitur vinculum, quaedam facit vinculum» [62].

«Est ergo consensus causa ut matrimonium fiat» [63].

Habla, pues, del matrimonio como hecho, o sea, como efecto, y del matrimonio en su *hacerse*. El *hacerse* del matrimonio se reduce a la prestación del consentimiento; por eso dice que el consentimiento «facit», o sea, es *causa* del mismo.

Ahora bien, que la «coniunctio» que hace el matrimonio sea un contrato verdadero, es cierto que no se para S. Buenaventura a declararlo «ex professo», pero lo significa bien claramente al decir que

---

[59] *Suppl.*, 58, 1 ad 4.
[60] *Suppl.*, 58, 3 sed contra.
[61] *In IV sent.* d. 27, a 1, 2. 2, Conclusio: Quarachi, IV, p. 679.
[62] Ibíd. q. 1: Quarachi, IV, p. 676.
[63] Ibíd. 27, 1, 2, Conclusio p. 679.

el matrimonio nace en virtud de una «humana pactio quae est in convenientia consensus duorum» (ibíd.); y además emplea la misma palabra «contractus»:

> «Frequenter qui in occulto contrahunt poenitent, et cum aliis de facto contrahunt; et cum non potest primus contractus probari...» [64].
>
> «Impotentia coeundi accidentalis quae est per maleficium *contractum matrimonii* impedit» [65].

Duns Scoto trata este punto mejor que nadie en el medio-evo. Su doctrina en brevísima síntesis es la siguiente:

Por de pronto distingue con plena claridad el matrimonio «in fieri» y el matrimonio «in facto esse». En efecto, al exponer cómo se distingue el *matrimonio* del contrato de matrimonio dice:

> «Primum enim est permanens, secundum, tantum *in fieri*, et habet se ad matrimonium primo modo dictum sicut *causa in fieri*, sicut baptizari vel ordinari ad characterem» [66].

Luego afirma que la palabra matrimonio se aplica así al contrato o causa, como al elemento o efecto permanente, definiéndolo en los dos momentos:

> «Contractus matrimonii est maris et foeminae mutua translatio corporum suorum.»
>
> «Matrimonium est vinculum indissolubile inter marem et foeminam ex mutua translatione potestatis corporum suorum in se invicem facta» [67].

En primer lugar, llama, como se ve, contrato a la causa del matrimonio, en lugar de llamarla consentimiento; lo cual quiere decir que para él el consentimiento matrimonial es exactamente un contrato. Esto no sólo lo supone, sino que se para más o menos a declararlo repetidamente en su tratado. Así dice que por el acto con que surge el matrimonio las dos partes se transfieren la mutua «potestas in corpus»; cosa que no sucede sino por un acto de voluntad de las mismas:

> «Potestatem sui corporis, dice, quae sua est, nullus transfert in illum nisi per actum voluntatis suae, quia per illum fit dominus et desinit esse dominus» [68];

---

[64] Ibíd. a. unic. q. 5, Conclusio: Quarachi, p. 694.
[65] Ibíd. d. 34, a. 2, Conclusio: Quarachi, p. 772.
[66] *In IV sent.* d. 26 y. unic.: *Opera Omnia,* Vices, 19, pp. 185-186.
[67] Ibíd. Cfr. d 28; p. 202.
[68] Ibíd. p. 160.

y ese acto es un contrato: «Contractus mutuae donationis» (Ibíd.), añadiendo:

> «Dicitur enim contractus quasi simul tractus duarum voluntatum et per consequens necessario requirit actus voluntatum concordes in translatione mutua corporum sicut in permutationibus et venditionibus communiter accidit [69].

Y también:

> «Expedit ibi esse contractum ex quo nascitur obligatio... Forma istius contractus est: do si des; vel, do ut des.» (Ibíd.)

Como se ve, compara el contrato de matrimonio en su razón de contrato con la «donatio», la «venditio», la «permutatio» [70], aplicándole los misms principios.

Con respecto a la indisolubilidad del matrimonio, que según algunos debilita el carácter contractual del matrimonio, dice Scoto ser una razón más para que se haga imprescindible el consensus o contrato:

> «Obligationem illam indissolubilem expedit ex actu voluntatis personarum obligatorio innasci: hoc probatur quia vel sic nascetur vel ex impositione legislatoris sine actu voluntatis eorum. Sed primum est utilius et magis consonum rationi naturali; quia ex quo obligatio debet esse indissolubilis, expedit quod modus quo fit sit conveniens indissolubilitati eius; sed, si cogerentur a legislatore sibi invicem coniungi, minus placerent sibi mutuo, et ita esset maior occasio dissensionis futurae» [71].

*d) Segustio y de Tudeschis.*

Para citar algún grande canonista escojo a estos dos eminentes, el primero de plena edad media y el segundo de transición ya al tiempo del renacimiento.

El HOSTIENSE no se para grandemente a desarrollar nuestra cuestión pero no deja de manifestar con claridad que tiene el matrimonio por un contrato. En primer lugar, le aplica la misma palabra *contrato* varias veces, como puede verse en los lugares que indicamos en nota [72]. Pero, además, ello se deduce del modo como resuelve la difi-

---

[69] D. 26, p. 159.
[70] Cf. además dist. s. 28, 30, 29 (pp. 160-1, 244).
[71] D. 26, p. 159.
[72] HENR. DE SEGUSTIO (Card. Hostiensis), *Aurea Summa* IV. *De Divortiis* (tit. 19). Ibíd. *De condit. appositis* (tit. 13).

cultad de por qué los actos legítimos, v. gr. una sentencia judicial, no admiten condiciones, en cambio, el matrimonio sí. Dice, en efecto, él:

> «Soli actus illi non sunt contractus, sed quasi-contractus»,

como indicando evidentemente que el matrimonio lo es. Y sigue:

> «Item actus legitimi non recipiunt conditionem, quia non possunt in pendenti esse (Dig. de iud.); non quemadmodum aliud in matrimonio, quod ex consensu et sola voluntate contrahentium perficitur, et plerumque in pendenti est» [73].

Afirma, pues, las dos cosas: que el matrimonio nace en virtud del consentimiento, y que éste es verdaderamente contractual.

De modo igual se expresa el PANORMITANO, como se ve por los dos siguientes textos:

> «Consensus solus perficit non solum contractum matrimonii, sed etiam alios contractus qui sunt iuris gentium... Sed intelligas glossam quod contractus matrimonii est perfectus per solum consensum, ita quod per solum consensum est translatum plenum ius» [74].
>
> «Si in contractu matrimonii apponatur conditio turpis vel impossibilis habetur pro non adiecta, nisi sit contra substantiam matrimonii, quae tunc vitiat contractum» [75].

*Siglos XVI y XVII.*

Todos los grandes autores de estos siglos, así teólogos como moralistas y canonistas, tienen la doctrina del matrimonio contrato. Vamos a citar alguno que otro por todos.

*a) Pedro de Soto.*

Este preclaro autor se expresa así en uno de tantos pasos como se podrían traer:

> «Matrimonium est maris et foeminae coniunctio individuam vitae consuetudinem retinens, quare essentialis natura matrimonii est nodus et vinculum quo personae se mutuo tradunt; tunc enim contrahere dicuntur matrimonium, quia tunc contractus celebratur; hoc autem fit dum amborum consensus de praesenti concurrunt» [76].

---

[73] O. c., ibíd.

[74] NIC. DE TUDESCHIS, *Commentaria. V, tuas* (6) X. 4, 4: vol. 7, 1524, f. 18.

[75] Ibíd. c. 7, *si conditiones*, n. 1, f. 20.

[76] *In IV Sent. Commentarii*, d. 26, a. 4: t. I Methimnae Campi, 1581, p. 94.

*b*) *Pedro de Ledesma.*

Con gran perspicuidad y distinción de conceptos se expresa también en esta parte Ledesma.

> «Matrimonium, dice, potest accipi dupliciter: primo modo, causaliter; aliquando vero accipitur formaliter. In priori acceptione matrimonium dicitur de contractu, qui non est matrimonium, sed causa matrimonii; nam commune est apud teologos causas nominare» [77].
>
> «Si matrimonium accipitur causaliter pro contractu matrimonii, definitur sic: matrimonium est pactio viri et foeminae inter legitimas personas ad individuam vitae consuetudinem destinatas» [78].

Cierto es que este autor nota y hace resaltar muy claramente las diferencias que separan el contrato matrimonial de los otros contratos: porque aquél procede del derecho natural, y no del civil o de gentes; porque se ordena al bien común del género humano, y, no sólo al privado de los contrayentes; porque no pueden los contrayentes disolver lo que una vez contrajeron; mas no por eso deja de llamarle contrato y tenerle por estrictamente tal [79].

Con especial detención trata el punto de si la autoridad civil o eclesiástica pueden en alguna hipótesis suplantar o suplir el consentimiento de los cónyuges, en modo que pueda surgir el matrimonio sin consentimiento. Responde en sentido absolutamente negativo del modo siguiente:

> «Respublica christiana vel quaecumque alia potestas non potest facere matrimonium accipiendo illud formaliter pro vinculo sine consensu. Haec conclusio est omnium theologorum. Si loquamur de matrimonio causaliter et ut est contractus quidam humanus, et habet rationem talis sacramenti certa res est quod consensus est ita necessarius ut sine illo non possit fieri, etiam de potentia absoluta.» (Ibíd.)

A tal propósito trae las palabras del Florentino:

> «Causa efficiens matrimonii *regulariter* est consensus per verba de praesenti expressus» (Decr. *Pro Armenis*);

saliendo al paso en seguida a la dificultad que pudiera ofrecer el término «regulariter», diciendo que dicho término no se refiere a la pa-

---

[77] *Tractatus de Magno Matrimonii Sacramento*, q. 44, a. 3: Salmanticae, 1952, p. 126.

[78] Ibíd. p. 127.

[79] Ibíd. y. 44, a. 1, p. 134.

labra «consensus», sino a la frase «per verba de praesenti». Explicación, por lo demás, justa.

*c) Los Salmanticenses.*

Entre otros muchos pasos baste traer de esta ilustre escuela el siguiente:

> «Dicendum est materiam proximam in qua Christus instituit sacramentum matrimonii esse contractum legitimum, sive inter legitimas personas celebratum. Quas autem conditiones debeat habere contractus ille ut legitimus sit, Christus non determinavit... Sed hanc istius (sicut aliorum contractuum) legitimam determinationem Ecclesiae et reipublicae potestati reliquit. Haec vero, prout rerum necessitas exposcit, potest conditiones diversas adhibere ad hoc quod contractus legitimus fiat» [80].

Como se ve, a los Salmanticenses no se les ocurre la duda de que el matrimonio pueda no ser un contrato.

*d) Basilio Ponce de León.*

Este eminente teólogo de la escuela agustiniana, cuya doctrina tiene relevante valor por ser uno de los más egudos especialistas en materia matrimonial, podríamos decir que casi en cada página llama al matrimonio contrato, o muestra tenerle por tal. Baste, por ej., repasar los títulos de los capítulos de su célebre obra sobre este argumento [81]:

> «A quo sumpserit originem institutio contractus matrimonii» (l. 2, c. 3).
> «An tam in contractu matrimonii quam in quovis alio sufficiat internus consensus» (c. 6).
> «De forma et materia matrimonii ut contractus» (c. 7).
> «Rationem contractus in matrimonio inter fideles separari posse a ratione sacramenti» (c. 9).

Así continúa en muchos otros. Al desarrollar los diversos temas saca continuamente consecuencias en orden al matrimonio a base de la naturaleza general del contrato. Así, por ej., en tema de la materia y forma del matrimonio, después de rechazar la opinión de algunos au-

---

[80] *Cursus Theologicus*, Tract. 22.—*De Sacramentis in communi*, a. 5, n. 3: t. 17 Genevae, 1881, p. 83.
[81] *Tractatus de Sacramento Matrimonii*, Lugduni, 1640.

tores, según los cuales la materia del matrimonio son las palabras de uno de los cónyuges, y la forma las del que habla en segundo lugar, dice:

> «Sed hic modus explicandi materiam et formam matrimonii et aliorum contractuum mihi non probatur. Quia si uterque contrahens dicat simul verba, inquiro tunc: quae verba habent naturam materiae et quae, formae? Et tamen essentia contractus salva manere potest etiamsi proferantur simul. Adde in contractu debere esse determinatam materiam et determinatam formam; hoc pacto non sic esset; siquidem penderet ex ordine temporis et numeri, quod in contractu reali vere affirmari non potest» [82].

*e*) *Bonacina.*

Este autor, figura de primer orden en el campo de la Teología Moral, definía así el matrimonio en su especial tratado de esta materia.

> «Matrimonium est legitimus et indissolubilis contractus inter virum et foeminam quo traditur et acceptatur mutua corporum potestas et confertur gratia sanctificans. Haec definitio non solum convenit matrimonio ut est contractus, verum etiam ut est sacramentum; matrimonium enim fidelium non solum est contractus sed etiam est sacramentum propriissime dictum» [83].

*f*) *Lugo, Castropolao, Laymann, Hurtado, Di Castillo, Sánchez, La Croix.*

Los escritores jesuítas de este tiempo son también todos explícitos en nuestro punto; basten pocos ejemplos.

De JUAN DE LUGO son las siguientes palabras a propósito del error «in personam»:

> «Dicitur de matrimonio quod in eo contrahentes alligant intentionem ad talem personam; ita ut, si alia sit, contractus non valet; hoc inquam non videtur dicendum de matrimonio ex eo quod contractus sit; nam in aliis contractibus humanis non ita alligatur voluntas contrahentium... Adhuc tamen sustinendum est matrimonium in eo casu esse nullum; quod quidem in matrimonio provenit ex eo quod differentia materialis, si tamen formaliter et cum proportione applicatur regula universalis aliorum contractuum, reperiemus nihil speciale quoad hoc in matrimonio. Regula enim universalis est

---

[82] Op. cit. l. 1, c. 7, n. 8, p. 13.

[83] *De Magno Matrimonii Sacramento*, q. 2 punct. 1, n. 2: *Opera Omnia* 1797, p. 251.

quod quoties datur error in substantia, contractus sit nullus; qualis autem sit error in substantia pendet ex diversa natura uniuscuiusque contractus» [84].

Tales palabras no necesitan comentario. Para Lugo el matrimonio es un «talis contractus», es decir, dotado de sus notas específicas y de sus peculiaridades; pero a la vez, según su naturaleza general, verdadero contrato como todos ls demás.

CASTROPALAO se expresa así:

«Matrimonium sumitur aliquando pro ipso contractu, quod sponsi sibi invicem mutuam in corpora potestatem concedunt ad matrimonii usum»... «Verum quod praedictus contractus a Christo Domino in Sacramentum elevatus est, sic placet Toledo lib. 7, cap. 5 esse difiniendum ut sit contractus viri et foeminae legitimus quo mutua corporum potestas traditur, gratiae spiritualis collativus» [85].

LAYMANN habla asimismo en cada página del matrimonio-contrato. Para citar algún paso, dice, por ej., al tratar del matrimonio condicionado, y dar la razón por qué puede también el matrimonio contraerse bajo condición:

«Quia contractus quilibet ex convenientium voluntatem legem et conditionem accipit; si igitur ea sit contrahentium voluntas, ut si hoc existat, ita statim erit ut inter se convenerunt» [86].

Luego, al tratar del «modus» que se opone a la naturaleza del matrimonio se expresa así:

«Nihilominus tali adiecto modo matrimonium quantumvis aliorum favorabile fiat, vitiari respondet Gregorius IX. Ratio vero est: Quod id commune sit omnibus contractibus, quippe dum contrahens inter ipsum contrahendum vult alterum obligari ad quidpiam repugnans ipsi substantiae contractus, satis significat non habere se voluntatem vere celebrandi talem contractum» [87].

Para Laymann el matrimonio es ni más ni menos un contrato como todos los demás con las notas esenciales de tal.

---

[84] *Disputationes Scholasticae et Morales*, d. 8, sect. 7, nn. 115-116, t. 3 Parisiis 1892, p. 488.

[85] *Opus Morale. Tractatus 22 de sponsalibus et matrimonio*, d. 2, n. 21, Lugduni 1649, pp. 71-72.

[86] *Theologia Moralis*, tract. 10, part. 2, c. 7, n. 1: *Lutetiae Parisiorum* 1627, p. 215.

[87] Ibíd., n. 11, p. 219.

G. HURTADO, notable especialista en la materia dice:

> «Conveniunt auctores ad essentiam et valorem contractus matrimonii aliquem consensum requiri, et ex pactione exteriori expresiva consensus coalescit essentia huius contractus sicut uniuscuiusque alterius» [88].

Y luego:

> «Negamus consensum esse de essentia status seu vinculi matrimonialis, sed tamen esse causam efficientem illius, quamvis sit de essentia contractus matrimonialis» [89].

J. DE DICASTILLO expone así su pensamiento:

> «Matrimonium est contractus legitimus et indissolubilis inter virum et foeminam, quo traditur et acceptatur mutua corporum potestas ad prolem. Haec definitio proprius accedit ad explicandam essentiam matrimonii et praecipuum effectum illius; nam per illam vocem «contractus» explicatur una pars essentiae; est enim matrimonium species essentialiter contenta sub genere contractus» [90].

Por fin, el autor quizá príncipe en esta materia, TOMÁS SÁNCHEZ, nos da la misma doctrina del modo más explícito.

Traemos, antes de nada, un texto, que a primera vista pudiera engendrar un poco de duda:

> «Nec consensus internus nec externus contractus sunt id in quo matrimonii essentia consistit, quia sunt causa efficiens matrimonii» [91].

Decimos que sólo a primera vista pueden engendrar duda estas palabras, porque en realidad con ellas no viene a decir Sánchez sino lo que dicen todos los demás autores que tienen el matrimonio por contrato, a saber que el contrato no es el vínculo, sino la causa del vínculo (cfr. Hurtado supra). Ahora bien, el vínculo, o sea, la relación jurídica nacida del contrato matrimonial, es aquello a lo que todo se ordena; es él, por consiguiente, el matrimonio bajo el punto de vista principal. Basta, pues, que Sánchez tenga el matrimonio en su *hacerse,* o sea, tomado causalmente por un contrato, para que sostenga la doctrina tradicional de que venimos tratando. Y en esto

---

[88] *Tractatus de Matrimonio et Censuris,* d. 3, d. 1, n. 1, Compluti, 1627, p. 85.

[89] O. c., ibíd. n. 18, p. 91.

[90] *De Sacramentis,* t. 3.—*De Sacramento et contractu matrimonii,* d. 2, d. 1, nn. 9-10, Antuerpiae, 1652, p. 85.

[91] *De Sancto Matrimonii Sacramento,* l. 2, d. 1, n. 4, Viterbii, 1737, p. 91.

no cabe la más mínima duda. Vayan algunos pasajes al azar. Cuando, por ej., niega que el sacerdote que asiste al matrimonio es ministro del mismo, dice:

> «Probatur, 1) quia cum matrimonium sit contractus, nec illius naturam Christus mutaverit, sed tantum elevaverit ad esse sacramenti, sequitur aliorum contractuum naturam, quae est ut ipsi contrahentes suis consensibus se ligent, nec alius praeter ipsosmet contractum efficiat... 5) Quia Florentinum cum late aliorum sacramentorum ministros explicuerit huius tamen ministrum tacuit, quasi manifestum relinquens non alium esse sacramenti et contractus ministrum» [92].

En otro lugar, al probar que el matrimonio contraído por procurador es sacramento, argumenta así:

> «Quia vel Christus elevans matrimonium ad esse Sacramenti mutavit rationem contractus naturalis, vel non; si primum, ergo in lege Evangelii matrimonium per procuratorem non est legitimum in ratione contractus naturalis; si secundum, ergo et modo matrimonium per procuratorem est sacramentum. 4) Quia matrimonium ut contractus et ut sacramentum est idem numero» [93].

A propósito todavía del matrimonio por procurador, dice que bien hacen los que, contraído el matrimonio por procurador, renuevan su matrimonio luego personalmente, para quitar escrúpulos; y entonces escribe:

> «Quia quamvis cetera sacramenta repeti nequeant, eadem materia remanente, hoc autem est in matrimonio speciale, cum enim sit contractus, eiusque naturam et conditiones retineat, potest ea parte, qua contractus est, ceterorum more saepius iterari» [94].

Por fin, porque pienso que basten estos pocos textos para persuadirse de la mente de Sánchez, al tratar de la necesidad de la expresión externa del consentimiento, pregunta si ella es esencialmente necesaria, y contesta del modo siguiente:

> «Probabilius est esse de ratione ipsius contractus... Matrimonium ut est sacramentum necessario et intrinsece est sensibile signum, ea enim est sacramenti definitio; ergo ut est contractus; nam Christus non mutavit sacramenti matrimonii, ut est contractus, naturam; sed ad sacramenti esse elevavit» [95], [96].

---

[92] Ibíd. d. 6, n. 2, p. 93.
[93] Ibíd. disp. 11, n. 27, p. 28.
[94] Ibíd. n. 31, p. 99.
[95] Ibíd. d. 30, n. 3, p. 118.
[96] Considero innecesario aducir textos de los comentaristas al libro IV de las Decretales, entre los que reina asimismo unanimidad. Pueden con-

*Doctrina del siglo XIX.*

Queremos decir una palabra sobre la doctrina del matrimonio-contrato en el siglo pasado, porque tiene su importancia el que aun entonces, cuando se dejaron sentir especialmente voces en sentido contrario, la doctrina de los grandes autores siguió siendo unánime. Citemos siquiera algunos, así teólogos como canonistas.

Dice, p. ej., PERRONE:

> «Porro materia proxima sacramenti matrimonii est contractus dum fit, cuius materia remota sunt corpora; materia proxima, traditio, forma, acceptatio; igitur prior actus quo contractus fieri incipit, est materia proxima; forma, secundus actus quo contractus completur. In omni enim contractu adest seu intervenit traditio vel concessio et acceptatio iuris» [97].

J. B. SASSE:

> «Matrimonium mutua coniugum obligatione continetur, quae non naturaliter existit, nec a Deo vel humana aliqua auctoritate efficitur, sed libere suscipitur; suscipitur autem haec obligatio libera contractu quo uterque coniux eam vult et acceptat... Hinc sequitur matrimonium esse vere et propie contractum» [98].

PALMIERI, después de enumerar los elementos que se distinguen en el matrimonio:

> «Sane in matrimonio primo est contractus quidam...; secundo, est potestas mutua in corpus alterius, quae consequitur contractum, sive est mutua obligatio unius ad alterum respectu carnalis copulae, quae obligatio ex contractu immediate oritur et potestati mutuae respondet» [99].

---

sultarse entre otros. PIHRING, *Jus Canonicum*, IV, tit. 1, sect. 1, n. 82: Dilingae, 1727, p. 19, n. 108; p. 25, tit. 5, n. 10; p. 65 et passim; COVARRUBIAS, *De Sponsalibus et matrimonio: In IV Decretalium Epitome*, part. 2, c. 3, n. 2: *Op. Omn. I* Genevae 1762,, p. 168; passim; PICHLER, *Ius Canonicum*, IV tit. 1, n. 73; Venetiis, 1750, p. 470 et passim; FAGNANUS, *Commentaria in IV lib. Decretalium*, tit. *De conditionibus appositis* (V) c. 5, n. 3: Venetiis, 1708, p. 40 et passim; GONZÁLEZ TÉLLEZ, *Commentaria Perpetua*, IV tit. 1, c. 23, n. 6: t. IV Lugduni, 1715, p. 51 et passim; LEURENIO, *Forum Ecclesiasticum*, IV, tit. 1, q. 77, n. 2, Venetiis, 1729, p. 35 et passim; REIFFENSTUELL, *Ius Canonicum Universum*, IV, tit. 5, § 1, n. 18: Maceratae, IV-VI, 1760, p. 65 et passim; SCHMALZGRUEBER, *Ius Canonicum Universum*, IV, t. 1, n. 223, Ingolstadii, 1726, p. 88 et passim.

[97] *De Matrimonio Christiano*, l. 1, c. 6, a. 1: t. I, Leodii, 1861, p. 177.

[98] *Institutiones theologicae de Sacramentis Ecclesiae*, vol. II, Friburgi Brisgoviae, 1898, p. 352, IV.

[99] *Tractatus de Matrimonio Christiano*, Prati, 1897, p. 3.

añade:

> «Porro contractus et consensus interior qui per eum manifestatur sunt quidem essentiales ut matrimonium sit, dicique possunt ipsum matrimonium in fieri» [100].

ROSSET:

> «Si explicitiorem velis definitionem per causam, matrimonium dicitur: contractus quo vir el mulier nullo iure impediti se ad individuam vitae societatem et mutuam corporum traditionem in ordine ad actus de se aptos ad generationem prolis obligant». [101].

De los canonistas basten asimismo algunos nombres más conocidos; p. ej., WERNZ.

> «Matrimonius legitimum in fieri est verus atque proprie dictus contractus bilateralis inter marem et foeminam celebratus» [102].

LAURENTIUS:

> «Matrimonium in fieri est contractus quo mas et femina sibi mutuo ius corporum in ordine ad generationem tradunt» [103].

DE ANGELIS:

> «Matrimonium spectari potest ut contractus et ut sacramentum. Si spectetur ut contractus definitur: maris et feminae legitimarum personarum coniunctio individuam vitae consuetudinem retinens. Ubi vero consideretur ut sacramentum, definitur: contractus baptizatorum legitimus et indissolubilis...» [104].

SANTI LEITNER:

> «Claritatis gratia matrimonium distinguendum est a) prout est contractus vel causa (in fieri) et b) prout est status (in facto esse). Utrumque vocatur sacramentum, sed unum est efficiens, alterum effectum» [105].

---

[100] Ibíd.

[101] *De Sacramento Matrimonii,* 1095, p. 20.

[102] *Ius Decretalium,* IV, tit. 1, n. 36: Romae, 1904, p. 46. WERNZ tiene en cuenta la opinión de los autores arriba aludidos, los cuales quisieron negar el carácter de contrato al matrimonio. Por lo cual se para, si bien sea brevemente, a explicar cómo, por el contrario, se pueda y deba decir que el matrimonio es verdadero contrato.

[103] *Institutiones iuris Ecclesiastici,* Friburgi Brisgoviae, 1908, p. 440, n. 549.

[104] *Praelectiones Iuris Canonici,* IV, tit. 1, n. 8, t. 3. pars. 1, Romae, 1880, p. 20.

[105] *Praelectiones iuris canonici,* IV, tit. 1, n. 72, 4, Romae, 1905, p. 22.

DEVOTI:

> «Matrimonii nominis intelligitur tum ipse contractus inter virum ac mulierem initus, tum vinculum quod ex contractu oritur» [106].

*Documentos de los Papas.*

Partiendo únicamente de la segunda mitad del siglo pasado, en que se empezó a negar, más ahincadamente el carácter de contrato al matrimonio, es digno de notarse que no hay un solo documento pontificio, al menos de alguna extensión, en el que no manifiesten los RR. PP. tener el matrimonio por contrato y le llamen, en efecto, con ese nombre. Pueden verse, p. ej., los siguientes:

De Pío IX:

> Epist. «La Lettera» 9 sept. 1852: «E dottrina della Chiesa cattolica che il sacramento non è una qualitá accidentalmente aggiunta al contrato, ma è di esenza del matrimonio stesso... Una legge civile che supponendo divisibile pei cattolici il sacramento dal contratto di matrimonio contraddice...» [107];

de LEÓN XIII:

> Encycl. «Arcanum Divinae Sapientiae» 10 febr. 1880: «Nec quemquam moveat illa tantopere a regalistis praedicata distinctio, vi cuius contractum nuptialem a sacramento disiungunt, eo sane consilio, ut, Ecclesiae reservatis sacramenti rationibus, contractum tradant in potestatem arbitriumque principum civitatis. Etenim non potest huiusmodi distinctio probari; cum exploratum sit in matrimonio christiano contractum a sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse *contractum verum et legitimum consistere* quin sit eso ipso sacramentum. Nam Christus Dominus dignitate sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus iure» [108].

de Pío X:

> Decretum «Ne temere» 2 agosto 1907: «Praeterea parochus in libro quoque baptizatorum adnotet, coniugem tali die in sua parochia

---

106 *Institutionum Canonicarum libri 4*, l. 2, tit. 2, § 101, Matriti, 1833, p. 436.

107 *Acta Pii IX*, vol. 2, p. 296. Cf. asimismo Allocut. «Acerbissimum» 27 sept. 1952: *Acta* I, p. 392; Epist. «Tuae Litterae» 1 dic. 1975: *Acta*, 7, p. 145 y s.

108 *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, vol. II, p. 26-27. Cf. también Epist. «*Ci siamo*» 1 junio 1879: *Acta*, vol I (1887) p. 83; Epist. «*Il divisamento*» 8 febr. 1893.

matrimonium contraxisse. Quodsi coniux alibi baptizatus fuerit, matrimonii parochus notitia initi contractus ad parochum baptismi trasmittat...» [109].

de Pío XI:

Encycl. «Casti Connubii» 31 dic. 1930: «Alterum matrimonii bonum, quod diximus ab Augustino commemoratum, est bonum fidei, quae est mutua coniugum in contractu coniugali implendo fidelitas ut quod ex hoc contractu divina lege sancito alteri coniugi unice debetur, id neque ei denegetur, neque cuivis permittatur» [110].

Nos abstenemos de aducir textos de la jurisprudencia rotal y de otros Dicasterios romanos, en que aparece la misma doctrina del matrimonio-contrato.

Por fin, nuestro Código vigente aplica frecuentemente, como sabemos, la palabra contrato al matrimonio: CC. 1.012; 1.015; 1.084; 1.103.

*En el Derecho Romano.*

Teniendo a la vista los trabajos que han salido a la luz recientemente sobre este tema, no se puede ya afirmar, al menos así en general, que el matrimonio en la mente de los romanos no era precisamente un contrato.

Por de pronto, los romanistas del medio-evo y siglo XVI trataron el matrimonio como un contrato, con la conciencia, claro está, de que así interpretaban la mente de los romanos. ORESTANO, en su estudio: *La Struttura giuridica del matrimonio romano* [111], expone y prueba con abundantes textos que tal era la doctrina de las *Summae Trecensis*, ROGERII, AZONIS, y de los más conspicuos comentadores en el medio-evo, como CINO, BALDO y BARTOLO; así como también la de los humanistas CUYACIO, DUARENO, DONELLO, etc., en el siglo XVI. Más aún, tal doctrina continuó sosteniéndose como inconcusa en los siglos XVII y XVIII con D'AVEZAN, PEDRO DE OÑATE, VINNIO, ALBERICO GENTILI, POTHIER [112].

Valga por todos el siguiente texto de este último:

---

109 *Actes de SS. Pie X*, III, p. 286.

110 AAS XX (1930) p. 546.

111 En BIDR. 47 (1940), p. 189 y s.

112 Cf. la exposición y fuentes en ORESTANO artic. y lug. cts.

> «Noi abbiamo stimato di non potere meglio terminare il nostro trattato delle obbligazioni e dei diversi contratti e quasi-contratti dai quali derivano, che con un trattato del contratto de matrimonio, essendo questo il piu eccellente ad un tempo ed il piu antico di tutti i contratti» [113].

Es cierto que por obra de EINECIO y GLÜCK, por una parte, y sobre todo de MANENTI, por otra [114], la doctrina del matrimonio-contrato, como referida a los romanos, recibió duros golpes; MANENTI lanzó a la luz pública su opinión según la cual los romanos no habían considerado al matrimonio como un contrato, sino que lo consideraban constituído por un doble elemento: la comunidad de su vida (elemento material), y el consentimiento (elemento espiritual); este sin embargo no momentáneo, del que surgiese un vínculo independiente del mismo, sino continuado, en modo que durase el matrimonio mientras durase el consentimiento de los dos cónyuges [115].

La explicación manentiana tuvo enorme fortuna. Casi todos los grandes romanistas italianos y alemanes de final de siglo y las cuatro primeras décadas del presente la abrazaron, elaborándola todavía más. Era general entre ellos no ver en el matrimonio, tal y como lo entendían los romanos, sino un estado de hecho semejante a la posesión. Así el mismo FERRINI, SCIALOJA, BONFANTE, ALBERTARIO, C. LONGO, BRUGI y muchos otros; entre los alemanes, MITTEIS y PARTSCH, etc. [116].

Sin embargo, unos cuantos trabajos agudos y fundamentales han demostrado en estos últimos años que la tesis de Manenti y sus seguidores no es segura ni mucho menos.

En primer lugar ORESTANO en su amplísima investigación ya mencionada, así como VOLTERRA [117], han puesto indiscutiblemente en claro que el matrimonio romano surgía no en virtud de dos elementos: la convivencia y el «consensus», sino en virtud de sólo el segundo. El elemento material no entraba, pues, a constituirlo, sino a

---

113 *Opere*, trad. ital., Livorno 1842, vol. II, p. 1023.

114 Cf. ORESTANO, c. y lug. cits. p. 190 y s.

115 Desarrolla MANENTI esta idea en su obra: *Della inaponibilità delle condizioni ai negozi giuridici ed in specie delle condizioni apposte al matrimonio*, Siena, 1889.

116 Véase una reseña completa de todos ellos, así como también de los que excepcionalmente siguieron manteniendo la idea del matrimonio-contrato, en el estudio de ORESTANO, l. c. p. 209 s.

117 *La Conception du Mariage d'après les iuristes romaines*, Padova 1940, p. 39 s.

lo sumo a probar la existencia del único elemento esencial, el «consensus».

Esto, sin embargo, es poco todavía; porque toda la corriente manentiana, y aun los mismos ORESTANO y VOLTERRA, sostienen que ese «consensus» que constituye el matrimonio, al menos antes del tiempo postclásico, se ha de entender continuo. Es muy distinto, por tanto, de un «consensus» contractual.

Pero VOLTERRA en la misma obra mencionada y G. D' ERCOLE [118] han demostrado que en el tiempo postclásico, especialmente por influencia del cristianismo, el consentimiento que causa el matrimonio no se entiende ya continuo, sino inicial, y, como expone expresamente el último, verdaderamente contractual. Su argumentación apoyada en textos, sobre todo justinianeos, es de fuerza indiscutible. Difícilmente podrá ya sostenerse la tesis contraria.

Por fin es menester mencionar el esfuerzo realizado recientemente por RASI en su estudio «consensus facit nuptias» [119].

RASI sostiene que no sólo en el tiempo postclásico, sino en toda la historia del derecho romano, el matrimonio fué tenido por un contrato, el cual fué en el tiempo arcaico contrato *formal,* bajo la forma de una «Stipulatio», y luego, meramente *consensual.*

No vamos a entrar ahora en el mérito de la cuestión, porque ello sería ajeno directamente, al menos, al fin de nuestro trabajo. Sólo diremos que habiendo leído la obra de RASI y también las críticas que de ella se han hecho, nos parece que RASI no ha trabajado en balde. Las críticas, varias de ellas ciertamente duras, dirigidas contra la obra, no creemos que hayan anulado la argumentación basilar de su tesis, a saber: que la «affectio» y el «consensus» son cosa distinta en las fuentes; y esto supuesto que no es la «affectio», sino el «consensus» el que da vida al matrimonio, que tampoco es lo mismo «matrimonium» que «nuptiae», y precisamente con la palabra «nuptiae» es con quien está en relación el «consensus»; que las expresiones «matrimonium contractum», «contrahere» y «contrahentes» [120]

---

[118] *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa* en *Studia et Documenta Historiae et Iuris.* 1939, p. 18 s. Hay excerptum.

[119] P. RASI, *Consensus facit nuptias,* Milano, 1946.

[120] Para nuestro punto de vista poco importa que se refieran a la «conventio» o al vínculo, cuestión disputada entre RICCABONO, por una parte (Cf. por todos sus trabajos: *La Formatione della teoria generale del «contractus» nel periodo della giurisprudenza classica»* en *Studi Bonfante,* vol. I, Milano, 1930, p. 125 y s.), y los demás romanistas modernos (Cf. por todos BONFANTE, *Scritti Guridici varii,* vol. III. Torino, 1926, p. 107 y s. Respecto

tienen su sentido más obvio y seguro en esta explicación que en ninguna otra; que el instituto del *divorcio* tiene más obvia explicación que por el cese así del elemento material o convivencia como del espiritual o consentimiento jurídico, por un consentimiento contrario, análogamente a lo que sucede con la «societas», que siendo verdadero contrato se disuelve por el consentimiento contrario de los socios [121].

Según esto, no podremos alegar ciertamente el derecho romano contra la doctrina general del matrimonio-contrato, porque al menos a partir del tiempo postclásico el matrimonio era un contrato para los romanos, y aun antes es ello admisible. Por lo demás, aun dado que no lo fuera en derecho romano, la razón sería muy distinta de la que en la teoría moderna que queremos rechazar, es alegada, o sea la indisolubilidad y la razón de derecho público.

*La esencia del contrato.*

Ciertamente, al menos a partir del tiempo postclásico romano, y muy probablemente desde el tiempo de PEDIO, principios del mismo siglo segundo d. C., el contrato es entendido como un acuerdo entre dos o más sujetos en orden a producir una obligación. A la verdad, no nos interesa precisar cuándo por fin haya quedado perfectamente elaborada la doctrina. Bástenos saber que lo fué en el decurso de la formación del Derecho Romano. Ahora bien, ese acuerdo es ni más ni menos la «pactio duorum pluriumve in idem placitum con-

---

concretamente de esta materia dice Bonfante: «I romani parlavano di un «contrahere nuptias» avendo riguardo al vinculo; la giurisprudenza posteriore intende l'accordo delle parti». Ibíd. p. 124; PEROZZI, *Le obligazioni romane*, Bologna, 1903, p. 31 y ss.) Aun después de los estudios de Riccabono es más común dar a las palabras «contrahere» antes del tiempo postclásico el significado de vínculo u obligación. Cf. G. OSTI, *Contratto (Concetto, distinzioni)* en N. D. J.

[121] «Manet autem societas eo usque donec in eodem consensu perseverent. At cum aliquis renuntiaverit societati, societas solvitur» (GAI, *Inst.* 3, 151); «Permanet autem inita societas donec in ipso consensu socii perseverent; quia sicut consensu contrahitur, etiam dissensu dissolvitur, Dissolvitur ergo societas aut morte unius socii, aut contraria voluntate» (GAI, Ep. 2, 9, 17); «Diximus dissensu dissolvi societatem» (D. 17, 1, 65, 3); «tandiu societas durat quandiu consensus partium integer perseverat» (C. 4, 37, 5); «Dissociamur renuntiatione, morte, capitis minutione et egestate» (D. 17, 2, 4). Por lo demás, la analogía del matrimonio con la «societas» es bien clara. ¡Raro sería que a los romanos no les pasase ella por la mente!

sensus» [122], o el «duorum consensus atque conventio» [123], siempre que se den las solemnidades o la causa requeridas por el orden jurídico, ya que de otra suerte sería un nudo pacto, a tenor del pensamiento romano.

El contrato es, pues, un acuerdo («pactio», «conventio») en orden a regular obligaciones jurídicas.

Al decir que es un acuerdo, «conventio», se dice que es una unión de voluntades. Por eso, en primer lugar, el contrato se ha de tener como un negocio jurídico bilateral. La «pollicitatio» o promesa unilateral, que no se convierte en una donación aceptada, no es, por tanto, un contrato.

Tal unión se verifica en el objeto complexivo del contrato. Verdad es que cada una de las partes busca inmediatamente su propio interés o fin, que no es precisamente el de la otra; pero no es lo mismo adecuadamente en el contrato *fin* intentado por cada una de las partes que *objeto* del consentimiento de cada una de ellas. El consentimiento de cada una versa sobre el objeto complexivo del contrato: sobre el interés propio, como fin, y sobre el de la otra, como medio.

Al decir: *en orden a regular obligaciones jurídicas*, prescindimos de la cuestión de si la obligación ha de entenderse «ultro citroque» a tenor de la definición que ULPIANO nos trasmite de LABEÓN en el título «de verb. sign.» [124], o basta que se produzca en una de las partes, como, v. gr., en la donación [125]. En cuanto a la figura que a nosotros nos interesa, no hay duda, porque en el matrimonio la obligación surge de ambas partes. Por lo demás, es hoy corriente en la teoría jurídica admitir la clasificación de los contratos en *unilaterales* y *bilaterales*. Más aún, prescindimos también de la cuestión de si contrato es aquel negocio bilateral, o sea, aquella «conventio» que

---

[122] ULPIANO, D. 2, 14, 1, 3.

[123] ULPIANO, L. 12, 3, pr.

[124] D. 50, 16, 19.

[125] Puede verse la disputa entre ASCOLI y PEROZZI: A. ASCOLI, *Il concetto di donazione in diritto romano con richiami al codice civile italiano*, Roma, 1893; *Tratatto delle donazioni*, Firenze, 1898; PEROZZI, *Intorno alla donazione II L'idea contrattuale di donazione* en «Archivio Giuridico», 58 (1957) p. 321 y ss.; Cf. XIRAU, *Estudio sobre la formación del concepto de la donación en el Derecho privado*, en «Revista de Legislación y jurisprudencia», 134 (1923) p. 143 s.

se endereza a *producir* obligaciones, o también cualquiera otra, que se enderece, v. gr., a modificarlas o extinguirlas [126], porque diciendo: *regular obligaciones jurídicas* cabe entender no sólo producirlas, sino también modificarlas y extinguirlas.

En cambio, algo más nos interesa examinar si objeto del contrato han de ser relaciones exclusivamente de orden patrimonial, o se entienden relaciones jurídicas cualquiera que ellas sean, es decir, también de orden familiar.

A propósito del matrimonio en derecho romano conocemos la diferencia entre los diversos modos de ver de GLÜCK y SAVIGNY. El primero dice y se esfuerza en demostrar que como los romanos no llamaban al negocio jurídico de carácter personal contrato, y el ma-

---

[126] Los autores, así antiguos como modernos, suelen incluir bajo el nombre de contratos unos y otros; y así se tiende a considerar como contrato todo negocio bilateral. Cf. MOLINA, *De Iustitia et Iure*, l. 2, d. 252, n. 7-9, t. II, Coloniae allobrog., 1750, p. 5: «In hac acceptione est contractus acceptilatio, qua interrogante debitore suum creditorem, acceptum ne, seu solutum habeat debitum, velitve illud remittere, creditor respondet, acceptum habeo seu remitto, eaque extinguitur debitum praecedens. Quamvis enim ex ejusmodi acceptilatione nulla oriatur obligatio, quin potius dissolvatur praeterita, qua debitor creditori tenebatur, eaque de causa distractus, hoc est, dissolutio contractus in aliqua duarum priorum acceptionum, appellatur in iure, quia tamen fit concurrente consensu creditoris debitum condonationis, et debitoris condonationem postulantis, ac acceptantis, sortitur rationem contractus in tertia acceptione, de qua loquimur»; DE LUGO, *De Iustitia et Iure*, d. 22, n. 4: t. II, Lugduni, 1670, p. 2; SYLVESTER, *Summa*, verb. «Contractus», n. 2: Lugduni, 1549, p. 209. Es verdad que todos estos autores dicen que bajo este aspecto se toma el contrato en sentido lato; pero tenemos nada menos que el art. 1098 del Código Civil italiano de 1865, que definía así el contrato: «L'accordo di due o piu persone per costituire, regolare o sciogliere fra loro un vincolo giuridico»; definición que, por lo que a esto respecta, coincide enteramente con la que se halla en el actual Código vigente italiano (1942). No reza así, en cambio, el art. 1.254 del Código Civil español: «El Contrato, dice, existe desde que una o varias personas consienten en obligarse respeto de otra u otras a dar alguna cosa o prestar algún servicio.» Y lo mismo el art. 1.101 del francés: «La contrat est une convention par la quelle une ou plusieurs personnes s'obligent, envers une ou plusieurs autres, a donner, a faire ou a ne pas faire quelque chose.» Los Códigos suizo y alemán, este último sobresaliente en elementos dogmáticos, se abstienen de definir el contrato. La disputa no se puede establecer, desde luego, respecto del derecho romano, en el que la «conventio» bilateral que no fuese constitutiva de obligaciones parece que de ningún modo se podía llamar contrato; al menos una opinión contraria no tendría apoyo alguno en las fuentes, donde la palabra «contrahere» dice siempre relación al estrechamiento de un vínculo jurídico o de obligación. Viene, pues, la disputa sólo a partir del derecho común. Cf. BONFANTE, *Scritti Giuridici varii*, III, Torino, 1926, p. 126-7; PACHIONI, *Dei Contrati in generale*, Torino, 1933, p. 11; COVIELO, *Manuale di Diritto civile italiano*, Milano, 1929, p. 319.

trimonio lo es precisamente, el matrimonio según ellos no era contrato [127]. Además, añade otra razón de valor general:

> «Inoltre, la parola contratto accenna ad una obligatio, che presupone un debitor ed un creditor, e che una volta eseguita, estingue per necessità di diritto il rapporto giuridico tra creditore e debitore; ora tale rapporto giuridico non si verifica fra i coniugi come tali» [128].

SAVIGNY, en cambio, extiende también la razón de contrato a las relaciones familiares, señalando especialmente el matrimonio [129]. La razón es porque sostiene una noción amplia de contrato, quizá algo indefinida, pero que se acerca a la que dejamos arriba insinuada de «negocio jurídico bilateral»; lo define, en efecto, así:

> «Contratto e il concorso di piu persone in una concorde dichiarazione di volontà, per cui vengono determinati i loro rapporti giuridici» [130].

A la segunda razón de GLÜCK para negar la contractualidad del matrimonio se opone SAVIGNY no directamente, o sea, afirmando que en el matrimonio ciertamente surgen obligaciones jurídicas, y no simples deberes, sino negando la supuesta noción de contrato. El contrato en su noción general no lleva consigo ser fuente de obligaciones, sino que prescinde de eso. El contrato puede ser obligatorio o no; por tanto, contrato obligatorio es una especie de contrato en general. Y, refiriéndose ya en concreto al matrimonio, le tiene por un contrato, si bien no obligatorio [131].

Ese concepto de contrato expuesto por SAVIGNY ha dejado honda

---

[127] «Al meno i romani parlando di negozi giuridici di natura personale non usano mai la espressione contratto. Gia l'uso della lingua romana non l'avrebbe affatto permesso, perchè la parola contratto si referise sempre a qualche cosa che sia oggetto di comercio, mentre il matrimonio per se stesso como un istituto eterno naturale, non ha certamente questo carattere», GLÜCK, *Pandette*. Trad. Ital., l. 23, Milano, p. 143.

[128] Ibíd.

[129] «Appartengono alla categoria dei contratti del diritto privato anche quelli con i quali si determinano i rapporti giuridici di famiglia segnalatamente il matrimonio, la adozione, la emancipazone.» *Systema del Diritto Romano attuale*, trad. SCIALOJA, vol. III, 1900, p. 411.

[130] O. y lug. cts. p. 406.

[131] O. y lug. cts. p. 417. Aquí declara cómo el ataque de HEGEL (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1833, sobre todo, p. 116) a la doctrina de KANT va dirigido a la misma en cuanto que KANT tiene el matrimonio como contrato obligatorio respecto de la posesión mutua de los cuerpos en orden a la cópula. (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797, p. 95 s.)

huella en la teoría jurídica moderna, de tal modo que, como indica OSTI en su amplio trabajo arriba citado [132], comúnmente se tiende hoy día a eso: a dar cabida en el contrato estrictamente tal a objetos de carácter así patrimonial como familiar.

Como se ve, algo nos interesa esta cuestión, por razón de que en el matrimonio se trata de relaciones no patrimoniales, sino familiares. Sin embargo, no consentimos evidentemente con la doctrina de SAVIGNI por lo que se refiere, al menos, al matrimonio. Para la doctrina católica y en sana teoría jurídica debe decirse que el matrimonio es un contrato, y contrato obligatorio. De este modo nos oponemos también a la explicación de GLÜCK.

En primer lugar, el matrimonio es contrato porque se da el acuerdo o consentimiento entre dos partes sobre un objeto; además, es obligatorio, y con esto es contrato aun para todo el que requiera ese elemento en la noción de contrato, porque surge un vínculo absoluto entre tales partes «aliquid dandi vel praestandi». ¿Cuál? No hay duda que es el «ius ad corpus in ordine ad copulam». Ciertamente, esa disponibilidad de los cuerpos, o ese «ius ad corpus» por una y otra parte concretas, no existía antes del matrimonio; existe ahora en virtud del cambio de consentimientos.

Admitido que las partes no puedan poner limitaciones en cuanto a las personas, el fin, los efectos del vínculo, la estabilidad del mismo, etc.; pero ello no se opone al hecho de que las partes por su consentimiento hayan hecho surgir el vínculo *concreto* entre sí. Que estas dos personas concretas se hayan ligado jurídicamente se debe a su consentimiento. Ahora bien, lo esencial es que el «consensus» haya producido algo. El más y el menos no cambia para nada la noción, el concepto de las cosas. Si uno tiene un «ius ad corpus» respecto de *determinada persona,* esto se da en virtud del acuerdo mediado entre ellas. Lo que sucede aquí es que el objeto del contrato (del matrimonio) es menos modificable que en otros por el consentimiento de las partes, a causa de la relación más profunda que tiene con el derecho natural y de la intervención del derecho divino positivo determinativo todavía más claramente de los fundamentos del natural; mas, por lo que toca al nacimiento del vínculo, sucede en el matrimonio lo mismo exactamente que en los demás contratos: surge él, o sea, el «ius ad corpus», porque los cónyuges se lo conceden entre sí libremente y no por otra causa.

¿Es que por razón de esas determinaciones fijas, más profundas

---

[132] L. c. p. 40.

que en otros contratos del derecho natural, se dirá que se trata de un contrato natural? Así es, en efecto. Dios creó al hombre infundiéndole el destino de propagarse, y precisamente por medio de personas previamente ligadas. El contrato es, pues, natural, determinado en su naturaleza y propiedades por el derecho natural; pero no dejará por ello de ser contrato mientras se deje al consentimiento de las partes el producir ese enlace concreto, el admitir entre sí tal figura o tal institución.

¿Es que por eso precisamente será el matrimonio una institución? No vemos inconveniente en que se le tenga por tal. Pero será entonces una institución abrazada o admitida, en cada caso concreto, por un contrato, y no de otra manera.

Supuesto cuanto queda declarado, no se ve cómo la unidad e indisolubilidad, propiedades del matrimonio, puedan anular en modo alguno la naturaleza del *contrato* matrimonial. Porque se le diga a uno: tú no puedes contraer matrimonio con dos, sino con una sola mujer, ni podrás deshacer tu matrimonio, una vez contraído; ¿dejará acaso de ser verdad que podrá hacerlo libérrimamente con una, aceptándolo así, *ad vitam*? ¿No habrá entonces un *consensus in idem placitum*? Más amplitud habría ciertamente en el otro caso, más libertad para las partes; pero el más y el menos, volvemos a decir, no se ve cómo puede cambiar la noción de las cosas. Cuando respecto de la *compraventa* de determinados objetos es fijado el precio por la ley, las partes no podrán contratar por debajo de ese precio. Ahora bien, ¿dejarán por eso de ser contrato las compraventas que se hagan al precio así obligado? Se dirá que entonces se trata de una limitación de derecho positivo. Pero la distinción no ofrece interés. Es indiferente que la limitación le venga a la voluntad de una ley que de otra.

La verdad es, además, que en ninguna noción de contrato, así en las fuentes romanas [133], como en los Códigos civiles modernos, como en los grandes autores, tanto civilistas como canonistas del medio-evo y siglos XVI y XVII aparece de algún modo insinuado que la indisolubilidad del contrato contradiga su naturaleza.

*Indicábamos además que el matrimonio es un contrato obligatorio.*

Todos nuestros grandes autores, así antiguos como modernos, especialistas en la materia, lo exponen con toda aseveración y eviden-

---

[133] ULP.: D. 2, 14, 3; 50, 12, 3. pr.

cia. Distingue, por ejemplo, PALMIERI diversas cosas en el matrimonio: primero el contrato, y luego:

> «Potestas mutua in corpus alterius... sive mutua obligatio unius ad alterum respectu carnalis copulae, quae obligatio ex contractu immediate oritur et potestati mutuae respondet» [134].

Como se ve, su mente es clara. Se trata de contrato obligatorio, porque del mismo nace una obligación, correspondiente a una «potestas». A eso tiende, por consiguiente, el contrato matrimonial: a hacer surgir esa «potestas mutua» y ese correspondiente deber mutuo entre los contrayentes A y B. «Potestas» sobre los cuerpos respectivos «in ordine ad copulam», y deberes correspondientes también «in ordine ad copulam» [135].

Igualmente que PALMIERI se expresan, por ejemplo. SASSE-LEHMKUHL:

> «Etenim matrimonium consistit in vinculo animorum, quod realiter continetur in iure mutuo tradito in corpus alterius in ordine ad generationem, et *mutua obligatione* quae huic iuri respondet» [136];

---

[134] O. cit. p. 3.

[135] En esto, pues tenía más razón KANT que HEGEL y SAVIGNY, porque decía aquél que el matrimonio es un contrato obligatorio. y que la obligación se refería a la entrega mutua de los cuerpos «in ordine ad copulam». Si bien exagerase al decir que no se completaba el contrato sino con la «traditio», o sea, la «copula actualis», Cf. O. cit. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg, 1797: «Der Ehe Vertrag wird nur durch eheliche Beibewohnung («copula carnalis») vollzogen.» (EMMANUEL KANTS, *Werke. Die Metaphysik der Sitten*, Berlín 1922, p. 84.) La figura, en cambio, que nos da Savigni del matrimonio queda muy oscura. Dice, en efecto: «Ma quale necessità abbiamo noi di concepire proprio cosi il contrato (es decir, como obligatorio) contenuto del matrimonio? Quando il sacerdote domanda agli sposi se vogliono amarsi e mantenersi reciprocament fedeli sino alla morte, ed essi rispondono affermativamente, la loro dichiarazione non ha il senso di una promessa di determinati atti, ne di sottomissione al potere giudiziario per i casi che questi atti non vengano prestati; ma anzi significa che essi sono consapevoli della figura data dal cristianessimo al matrimonio, e che hanno la concorde volontà di condurre in questo modo vita comune. Siccome il riconoscimento del matrimonio come rapporto giuridico dipende di questa dichiarazione di volontà, noi lo chiamano con bona ragione contratto». *Systema* .. cit. III, § 141, p. (de la Traducción) 417-8, (del original) 310.

[136] O. c. p. 351. Antes había dicho: Cómo esta obligación nace del contrato: «Mutua utriusque coniugis obligatio quae ex eo contractu nascitur ad actus coniugales qui ad procreationem et educationem prolis spectant», p. 351.

y WERNZ, el cual dice que el efecto formal del «contractus» es la «vitae consuetudo individua»; y esta «vitae consuetudo», dice él, «*principaliter et essentialiter consistit in iure atque officio mutuo, aequali, exclusivo, perpetuo in corpus alterius coniugis in ordine ad prolem generandam et educadam*» [138]. No se puede, pues, decir más claro que se trata de contrato obligatorio.

Si quisiéramos traer testimonios más antiguos, los hallaríamos abundantes en tal sentido en todos los grandes tratadistas sin excepción. Me permito aducir dos o tres nada más, por vía de ejemplo. Así, PONCE DE LEÓN dice:

> «In matrimonio, sicut in quovis alio contractu, in quo res datur, et accipitur, duo sunt. Alterum est translatio dominii, quae est potestas atque facultas utendi re illa: alterum est usus ipsius rei. Prius est radix posterioris, et ita ad illud suapte natura fertur. Sic igitur in matrimonio cum sit contractus quidam, in quo datur et accipitur corpus pro corpore, duo illa inveniuntur, nempe, et translatio dominii corporum unius in alterum, quae suapte natura refertur ad usum, et consuetudinem coniugalem secundum carnem, et usus ipse coniugalis sine copula. Atque haec transaltio dominii, sive radicalis facultas ad utendum matrimonio, ita ut si utatur non accedat ad alienum corpus, nec fornicatio nec iniustitia sit, est in quo consistit essentia matrimonii» [138].

Resalta en este texto bien clara la obligación en esa traslación de dominio de los cuerpos, o sea, en esa verdadera facultad mutua de usarlos. «In ordine ad copulam». Facultad radical, claro está, que puede hallarse impedida con respecto al uso actual.

Igualmente DI CASTILLO:

> «Quod huiusmodi contractus utpote mutuus, requirat consensum seu intentionem in mutuam translationem dominii corporum in ordine ad copulam, omnes fatentur, quia talis mutua translatio est primarius effectus per se resultans ex ipso contractu matrimonii, ad quem primario ordinatur» [139].

Se dice, en efecto, que del contrato de matrimonio resulta una «translatio dominii», que implica evidentemente una obligación en el

---

[137] *Ius Decretalium*, IV, Romae, 1904, p. 48.8

[138] O. c. l. 1, c. 17, n. 7, p. 35-36. A continuación explica cómo se compagina ese dominio radical con la carencia del uso, impedido por el voto emitido así antes como después del matrimonio. Ibíd. n. 9.

[139] *De Sacramentis*. T. III, *De Sacramento et contractu Matrimonii*, Antuerpiae, 1652, d. II, dub. 3 (n. 17).

sentido jurídico, obligación, a saber, de trasladar el dominio del cual se habla, que es igual a hacer efectiva la disponibilidad del cuerpo respecto de la cópula en favor del otro cónyuge.

Por fin GASPAR HURTADO, hablando en su clásica obra de esta materia de cómo se requiere que el consentimiento para el matrimonio sea pleno, da la razón, y al mismo tiempo expresa lo que a nosotros nos interesa:

> «Quia contractus matrimonii est magni momenti, uptote translativus dominii corporis in alteram personam ad commixtionem carnalem, et inductivus gravis obligationis in ipso transferente dominium» [140]. Y poco después:
>
> «Conveniunt doctores ad valorem et essentiam contractus matrimonii requiri consensum, seu intentionem exteriorem expressivam consensus; quia dicta mutua translatio est ipse primarius effectus et per se resultans ex contractu ipso matrimonii, et ad quem primario ordinatur» [141].

No nos interesa ahora discutir si el dominio de que hablan los autores antiguos es propiamente tal, o más bien se trata de un «ius ad usum». Nos bastaría esto último para que hubiese verdadera obligación, es decir, «vinculum adstringens ad aliquid... praestandum», como define PAULO [142]. Siempre se tratará de una «potestas in corpus alterius» y la correspondiente «subiectio», como dice expresamente S. PABLO:

> «Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier» (I Cor VII).

Ahora bien, que esta obligación lo sea tal, es decir, con la cual tenga que ver el ordenamiento jurídico, nos parece claro. Ello se comprueba por la existencia de muchas normas jurídicas de nuestras fuentes, que la regulan. Así, unas declaran cuándo cesa o se suspende su ejercicio [143]; otras castigan, quitándolo [144], o quitando el uso

---

140 *Tractatus de matrimonio et censuris*, Compluti, 1627, p. 85, n. 64.

141 Ibíd. p. 86, n. 65.

142 D. 44, 7, 3, pr.

143 V. gr. X, 3, 32, 11: «Fraternitati vestrae mandamus, quatenus, si inveneritis uxorem regis Sueviae, gravi infirmitate depressam, continentiam vovisse, si non idem vir continentiam vovit perpetuam, eandem viro cohabitare faciatis et utrumque invicem maritali affectione tractare». Cf. c. 12 (íb).

144 CELESTINO III, en X, 4, 12, 1: «Si quis cum filiastra sua scienter fornicatus fuerat, nec a matre debitum petere nec filiam unquam habere potest uxorem.»

en cuanto al pedirlo, no en cuanto al concederlo [145]; otras urgiendo el concederlo con penas [146]. Por lo demás, dicha obligación está expresada en un canon preceptivo de nuestro Codex (1111) [147].

* * *

En las páginas precedentes hemos querido declarar una vez más que el matrimonio es un contrato en su noción esencial. Ello, sin embargo, lo afirmamos sólo del matrimonio «in fieri», no del matrimonio «in facto esse». El matrimonio «in facto esse» no es más que el vínculo que surge del contrato; en otras palabras, no es sino la obligación radical mutua, con su también mutuo correspondiente derecho. Y tal obligación en sí no es el contrato, sino su efecto.

Por eso precisamente, porque el matrimonio «in facto esse» no es el contrato, o, no es contrato, planteamos la última cuestión de este trabajo: *¿puede el matrimonio «in facto esse», o sea, el vínculo surgir no del contrato, sino de otra fuente?*

Con tal pregunta no desvirtuamos en nada lo hasta aquí expuesto; porque nuestra pregunta no se refiere a si cuando existe el contrato surge la obligación del contrato o también de otra causa. Nosotros hemos sentado, al menos siempre escribimos en ese sentido, que la obligación concreta, es decir, entre las partes A y B, surge sólo del contrato. Sólo el contrato vincula a estas dos partes, sólo el contrato aplica la institución matrimonial, determinada en su naturaleza por el derecho divino y también humano, al caso concreto. Por eso decimos que las partes *se unen* en matrimonio por su consentimiento, y nadie más las une.

Esas otras causas pueden entenderse: o la voluntad divina, o la voluntad humana, de la Iglesia, tratándose de matrimonios entre cristianos, o del Estado, tratándose de matrimonios entre no bautizados.

---

[145] CELESTINO III, en X, 4, 13, 4: «Quia vero super his consilium requisisti, praesenti pagina respondemus, quod legitimae uxori cohabitans et necessaria subministrans, non cognoscat eam quandiu vixerit, nisi ab ea fuerit requisitus.» Se trataba de un incestuoso.

[146] GREGORIO IX, en X, 4, 3, 11: «Ea propter mandamus (quatenus si res ita se haberet) utrumque ipsorum ad vovendam perpetuam continentiam attendè moneas et inducas: et si ad id induci nequiverint, memoratum I (iniuncta ei primitus pro commisso incestu poenitentia competenti) ut eidem cohabitet, et coniugale debitum reddat exactus, eclesiastica censura compellas.»

[147] «Utrique coniugi ab ipso matrimonii initio aequum ius et officium est quod attinet ad actus proprios coniugalis vitae.»

En cuanto a lo primero, si la voluntad divina puede hacer que surja el vínculo matrimonial sin consentimiento o contrato de las partes, conocida es la controversia antigua. Unos lo negaban, como, por ejemplo, los dos grandes especialistas en materia matrimonial PONCE DE LEÓN y SÁNCHEZ; la mayor parte, en cambio, lo afirmaban. DI CASTILLO cree hallar cierta concordancia o acercamiento en el fondo entre las dos sentencias, o, quizá mejor, quiere terciar en el caso, diciendo: que si se mira la obligación matrimonial como llevando embebida en sí la «fides», es decir, considerando la obligación como procedente de la fidelidad matrimonial, entonces la mera voluntad divina no podría producir un vínculo, o una obligación igual a la que surge del «consensus». El matrimonio en este caso sólo lo puede producir el contrato; y por tanto, tienen razón los autores que sostienen la parte negativa. Si, en cambio, se mira tal obligación matrimonial como de mera justicia, entonces, sí, la voluntad divina podría sin duda producir el vínculo, lo mismo que lo produce el «consensus» o contrato. La razón es porque siendo Dios propietario de los cuerpos de ambos cónyuges, puede El por sí mismo hacer el traspaso de dominio que los cónyuges hacen; al cual traspaso de dominio corresponde naturalmente la «obligatio». Ahora bien, el dominio en sí, cualquiera que sea la fuente de donde proviene, es siempre de igual naturaleza; y lo mismo se diga de la obligación. Así, pues, en este sentido, dice Di Castillo, tienen razón los partidarios de la parte afirmativa [149].

Nosotros prescindimos evidentemente de esta cuestión, si bien, al dejar indicado que el contrato no es vínculo, damos como nuestra, por el mero hecho, la opinión afirmativa; la cual, por lo demás, es común hoy día.

A nosotros nos interesa más lo segundo, es decir, la cuestión sobre si alguna otra autoridad que no sea la divina posee en alguna forma el poder de vincular a los cónyuges, o sea, puede hacer surgir el vínculo matrimonial sin contrato.

Todos los teólogos responden negativamente; al menos confesamos no haber podido encontrar uno sólo que diga lo contrario; y sí, en cambio, frases como las siguientes: «*Nihilominus conveniunt Doctores statum matrimonialem non posse absque consensu contrahentium fieri a republica adhuc Ecclesiastica*» [150]; «*Est etiam scien-*

---

148 PONCE DE LEÓN, o. c., l. 2, c. 3, p. 57, s.: SÁNCHEZ, o. c., l. 2, d. 26.
149 O. c., Tract. 10, d. 2, dub. 6.
150 HURTADO, o. c., 3, 6 (n. 15), p. 90.

*dum non esse in terra potestatem sive ecclesiasticam sive civilem ut fieri possit matrimonium sine utriusque consensu... Hanc sententiam tenet communis omnium theologorum sententia* [151]; *Eam vero potestatem qua Deus uti noluit, fuisse Ecclesiae vel principibus concesam, nemo sapiens dixerit, et reipsa nulla ratione verisimili probari potest»* [152].

La razón alegada generalmente es porque el fin del matrimonio son de suyo los actos conyugales, la generación y educación de la prole. Ahora bien, «*haec incommodissime fiunt inter invitos*», dice, por ejemplo, B. de Ledesma [153], y, por consiguiente, Dios no ha comunicado el sobredicho poder a ninguna potestad terrena; pues no pudo querer que el fin del matrimonio no pudiese obtenerse de modo conveniente [154].

Nadie negará que el matrimonio tiene una repercusión fundamental de bien común; pero no cabe duda tampoco que en el matrimonio se busca además el bien privado. ¿No es la prole algo de los cónyuges, antes que de la sociedad pública, sea la Iglesia o el Estado? Y tal bien común se obtiene precisamente mediante la obtención del bien privado.

Pero decimos más: no es que sin el consentimiento de las partes no puedan, y con él sí, como si ellos pudiesen producir el vínculo, dándose el consensus ut praesuppositum vel conditio, sino que son ellos, los cónyuges, únicamente los que por su consentimiento pro-

---

[151] BART. DE LEDESMA, *Summarium*. Salmanticae, 1585, col. 1264, B: *De Sacramento Matrimonii*, diff. 16.

[152] SASSE, o. c., p. 352: *Tract. de sacram. matrim.*, c. 1, a. 1, IV. En cuanto a lo que Sasse dice, que Dios no usó nunca de su poder absoluto en orden a producir el vínculo matrimonial sin consentimiento de las partes, es también, al menos, probable. Dice, v. gr. PEDRO DE LEDESMA: «Nam ad suam Providentiam spectat quod Deus utatur lege ordinaria, et quod unaquaeque res concurrat ad suum effectum; sed de lege ordinaria, vinculum matrimonii fit ex consensu contrahentium. Ergo». *Tractatus de Magno Matrimonii Sacramento*, Salmanticae, 1592, p. 141, A, quest. 45, a. 1. A continuación, en la misma página, indica cómo aun en los casos de Oseas y nuestros primeros padres fué el consentimiento causa inmediata del matrimonio.

[153] O. y l. Cf. SCHMALZGRUEBER, *Ius Ecclesiasticum Univ.* l. 4, t. 1, n. 257.

[154] A tal objección de que la misma dificultad habría para que Dios «de potentia absoluta» pudiese hacer surgir el matrimonio sin consentimiento, cosa que, sin embargo, es la más admitida, contesta BART. DE LEDESMA, notando la diferencia: «Nam cum Deus sit supremus Dominus corporum et animorum, posset illos quos copulavit sine consensu illorum, facere et disponere suaviter quod se diligant, et sic non sequuntur illa inconvenientia. Item, nam ipse Deus potest multis aliis mediis remedium adhibere, cum sit supremus Dominus omnium». Ibíd. q. 45, p. 141.

ducen el vínculo. Ni la Iglesia ni el poder civil actúan positivamente en tal sentido, sino es señalando las condiciones jurídicas del contrato: el contrato es la única causa. Las partes son las que disponen de sus cuerpos, y se transmiten el «ius ad copulam»; no la Iglesia ni el Estado. Creemos que otra interpretación repugnaría enteramente al sentido de la sana doctrina.

* * *

Vista así la doctrina en general, veamos cómo ella se verifica particularmente aun en los casos más difíciles, como son la convalidación simple, la sanación «in radice» y el contrato con persuasión de la nulidad del matrimonio.

Decíamos que ninguna autoridad humana puede vincular a los cónyuges contra su consentimiento; y en ello no parece admisible discución alguna. Ese es el mínimo sentido que pueden tener las palabras del Florentino:

> «Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de presenti expressus» [155].

Pero añadíamos que la intervención de cualquier autoridad humana, cuando a la vez se da el consentimiento, y por tanto surge el matrimonio, no envuelve causalidad alguna en orden a él; sino que toda se debe al consentimiento. Dicha intervención es puramente negativa bajo este aspecto. Es bajo este segundo punto de vista como podrían ofrecer dificultad los tres casos de que vamos a tratar.

*Primer caso, o de convalidación simple.*

La duda puede estar en lo siguiente. Si la Iglesia prescribe la renovación del consentimiento cuando la nulidad se debe, v. gr. a un impedimento dirimente eclesiástico, sucede que, dispensado el impedimento, el consentimiento aquel primero persevera con toda su fuerza natural, y sin embargo, no produce el vínculo. Este se produce, en cambio, una vez hecha la renovación que quiere la Iglesia.

---

155 *Decret. «pro Armenis»*. Arriba advertimos la interpretación de los autores en el sentido de que la palabra «regulariter» se refiere no a «consensus», sino a «per verba de praesenti».

Señal que la voluntad de la Iglesia ha intervenido positivamente, ha sido, al menos, concausa del matrimonio.

Nos parece claro que no se puede hacer tal deducción. Por una parte, el mismo hecho de que la Iglesia prescriba esa renovación del consentimiento indica ya que es el consentimiento el que hace nacer el matrimonio, y no, ella. Es decir, concedamos que entonces no es formalmente aquel primer consentimiento perseverante el que causa el vínculo, pero tampoco lo será la Iglesia, sino que será el consentimiento renovado, *siempre* será el consentimiento. Una cosa es que la Iglesia mande poner el consentimiento, y otra, que ella produzca el efecto que corresponde al consentimiento. Mandar poner la causa no es lo mismo que producir el efecto.

Vengamos más directamente a la solución de la dificultad. ¿Por qué el primer consentimiento no produce el matrimonio, y sí, en cambio, el segundo? Porque la Iglesia lo quiere. Exacto. ¿Pero es que la Iglesia no pudo poner como necesaria la forma jurídica del matrimonio? Dios Nuestro Señor dejó a la autoridad legítima y competente humana el determinar las condiciones del contrato. La Iglesia, según eso, tiene poder para determinar cómo se ha de manifestar el consentimiento. Esto sucede igualmente respecto de todos los demás negocios jurídicos formales. La autoridad legítima determina bajo qué forma se ha de hacer la compraventa de los inmuebles, etc., en modo que de otra suerte la venta no valga. Ahora bien, nadie dice entonces que vende, o compra, o traspasa, el dominio de la cosa el Estado; porque son únicamente las partes las que se desprenden de un derecho y lo adquieren respectivamente; es el consentimiento de las mismas la causa del negocio. Pues, respecto de la renovación del consentimiento matrimonial, creemos que sucede exactamente igual. Por una «ratio jurídica», cual tiene en todas sus normas, la Iglesia exige la renovación del consentimiento lo mismo que exige la forma; de modo que, sin la renovación, lo mismo que sin la forma, el consentimiento, naturalmente íntegro, no tiene eficacia. No hay más. El primer consentimiento meramente perseverante no lo admite la Iglesia; el segundo, es decir, renovado, sí; pero nada más. Siempre será el consentimiento el que obre, si bien emitido del modo que quiere la Iglesia.

Según eso, ¿podía la Iglesia dejar de exigir la renovación? Evidentemente que sí, por la razón antes indicada, que ella no pone nada positivo de su parte; todo lo que es causativo en nuestro caso está en el consentimiento, el cual, en cuanto a su eficacia *natural*, vale lo mismo en su estado meramente perseverante, como renovado.

*Segundo caso, o de la sanación «in radice».*

En la sanación «in radice» la Iglesia se contenta con el consentimiento aquel primero perseverante, una vez dispensado el impedimento.

En efecto, para que nazca entonces el matrimonio son menester dos cosas: 1.ª, dispensa del impedimento dirimente de derecho eclesiástico, que se supone existe, o del defecto de forma; 2.ª, dispensa de la renovación del consentimiento. Hecho esto, surge el vínculo, efecto del consentimiento aquel primero perseverante. Conviene declarar varias cosas.

En primer lugar, se trata de una verdadera dispensa de la ley eclesiástica. Ley que establecía en el primer caso un impedimento propiamente tal; en el segundo, un impedimento impropiamente dicho, e indirecto, es decir, la forma jurídica; y en el tercero, o sea, al prescribir la renovación del consentimiento, un impedimento impropio también indirecto, que podríamos llamar en orden a la convalidación. También al tercero le llamamos impedimento en sentido general, y creemos que con razón, porque al prescribirse la renovación del consentimiento, se impide sencillamente que el consentimiento naturalmente suficiente produzca su efecto.

Esto supuesto, ¿qué es lo que hace la Iglesia cuando sana «in radice»? Unicamente quitar dichos impedimentos, es decir, dispensar para el caso concreto de las condiciones jurídicas por ella prescritas en orden al modo de manifestación del consentimiento, o a las cualidades de los sujetos que lo otorgan, y dejar obrar al consentimiento naturalmente suficiente. Esto es lo que nos dice sencillamente el c. 1.138, & 1: la sanación in radice «Secumferens praeter dispensationem vel cessationem impedimenti, dispensationem a lege de renovado consensu» [156].

¿Se dirá también ahora que ese consentimiento natural produce el matrimonio porque la Iglesia quiere? No hay inconveniente en admitirlo; pero con ello no se dice sino que entonces la Iglesia no exige modo especial de manifestación del consentimiento, o, tratándose del impedimento propiamente tal, aquella condición especial de los contrayentes a la que se refiere el impedimento. Sucede ni más ni menos como que la Iglesia se sitúa, para el caso, en el momento

---

156 La retrotracción de los efectos canónicos no nos interesa aquí, como es evidente.

antes de haber dado las leyes que contenían los impedimentos dichos. En ese momento podría el consentimiento ser manifestado eficazmente sin la presencia del párroco y dos testigos, o por un consaguíneo, v. gr. en tercer grado. Pues ahora también. Si pues, entonces la causa del vínculo matrimonial era el consentimiento, y únicamente el consentimiento, ahora también; porque no hay razón para hacer distinción alguna. Del mismo modo, entonces no sería hipótesis necesaria la renovación del consentimiento para que surgiese el vínculo, sino que obraría el consentimiento aquel primero perseverante. Pues lo mismo ahora, al venir la dispensa de la ley que los prescribía, porque vuelven así las cosas al mismo punto, para el caso concreto. No hay tampoco aquí razón alguna para hacer distinciones.

Según eso, la intervención de la Iglesia no es positiva en el sentido de causar el vínculo matrimonial. Las palabras «Ecclesia sanat» del c. 1.139, & 2 no deben engendrar confusión en tal sentido; una vez que en el canon precedente se define expresa y taxativamente en qué consiste la «sanatio», a saber, ni más ni menos que en dos dispensas: del impedimento o la forma y de la renovación del consentimiento. *Sanar,* pues, aquí no es añadir algo al consentimiento, sino quitar lo que se había puesto como impedimento, para que el consentimiento aquel naturalmente suficiente no fuera eficaz. Quitado eso, ya es eficaz.

* * *

Pero vengamos al punto que parece el más difícil. ¿Cómo es posible que obre ese consentimiento que se dice perseverante, sobre todo cuando sólo se halla en estado habitual? ¿Y cómo, además, se puede llamar contrato en modo de poderse mantener la tesis de que el matrimonio-vínculo nace siempre de un contrato?

Ante todo preguntamos: ¿Existe el consentimiento habitual o no? Si no existe, no se puede dar la sanación «in radice». Es así, que se puede dar; señal de que sí existe aun en tal estado habitual. Y no podemos decir que *existió* únicamente; tenemos que decir que *existe* en el momento de la sanación, como quiera que sea. Pero ¿cómo existe, sicológica o jurídicamente? Sólo jurídicamente; pero ello basta. No sicológicamente, porque nadie podrá decir que está consintiendo en esa forma, v. gr., quien se halla dormido; y sin embargo entonces, por supuesto, se puede dar la sanación «in radice», la cual es de un consentimiento *coexistente* al acto de la misma.

Continúa, pues el consentimiento, mientras no se revoque, desde el acto aquel primero en que el consentimiento fué actual, aunque sólo en sentido jurídico o moral, lo cual entendemos así: Una vez emitido un acto de voluntad en orden a un efecto jurídico, tal voluntad se hallará siempre en ese mismo estado, mientras no se cambie, respecto de dicho efecto. Que se haga consciente o no en lo futuro, no interesa; sólo interesa el que no se cambie. Si no se cambia, el objeto del acto se podrá decir que se sigue queriendo; y el efecto seguirá atribuyéndose siempre a la voluntad. Casos semejantes tenemos en el matrimonio por procurador, en el de consentimiento no simultáneo entre las partes y en el del negocio jurídico condicionado.

En el primero es evidente que no es el consentimiento del procurador, sino el del mandante, el que anuda el vínculo. Ahora bien, el consentimiento del mandante puede hallarse en estado meramente habitual en el momento de surgir el vínculo. ¿Por qué éste obra, sin embargo, el vínculo? Sencillamente porque no se ha revocado; y por consiguiente, porque la voluntad se halla en orden al afecto pretendido en el mismo estado *jurídico*, en el momento en que se anuda el vínculo, que en el momento en que se dió el mandato al procurador, momento en que el consentimiento era actual.

En el segundo caso, o de consentimiento no simultáneo, sucede lo mismo. Sabemos que no es menester se den los dos consentimientos a la vez. Pueden darlo uno de los consortes hoy, y el otro dentro, v. gr. de un mes. Una sola cosa hace falta: que el primero no haya revocado su consentimiento cuando el segundo lo da. El que el del primero se halle en estado únicamente habitual no impide para nada el nacer del vínculo; antes, en ese mismo estado, lo produce. La razón es siempre la misma: que su voluntad se halla jurídicamente en el mismísimo estado respecto del efecto u objeto pretendidos en el momento del consentimiento habitual, que en el del actual. Si, pues, entonces no produjo el efecto, por falta de algún requisito ajeno a él, lo producirá ahora.

Por fin, un tercer caso análogo es el del negocio jurídico condicionado, en general, y en nuestra materia, concretamente, del matrimonio condicionado. Evidentemente que el vínculo no surge, o sea, no se produce, sino en el momento de verificarse la condición. ¿En virtud de qué consentimiento? No ciertamente del actual aquel del momento inicial, sino del que existe en el momento de verificarse la condición; es decir, en virtud del consentimiento perseverante. Esto es claro, porque si hubiera habido una revocación, el matrimonio no podría darse ya. La consecuencia es obvia. Siendo posible que al

momento de verificarse la condición el consentimiento habitual produzca el vínculo, recordamos una vez más que la perseverancia del consentimiento en el caso es sólo jurídica. Creemos que del no considerar tal distinción, es decir, esta existencia sicológica y jurídica, brota toda la dificultad que se halla en la explicación de la «sanatio in radice».

* * *

Hemos puesto como ejemplo evidente de consentimiento habitual el caso de uno que duerme. Quizá, sin embargo, sea más difícil el caso del que está descontento de su matrimonio, y por tanto su ánimo es contrario al vínculo.

La posición del que está descontento de su matrimonio es la siguiente: él estaría dispuesto a revocar su consentimiento, si supiese que era nulo; pero como lo cree válido, no lo revoca. De ese modo el consentimiento contrario lo es sólo interpretativamente. Se trata, pues, del estado aquel jurídico que sigue al consentimiento actual, que, según dijimos arriba, es igual al del momento inicial, en orden al efecto pretendido, una vez que el cambio jurídico lo provoca únicamente la revocación. Verdad es que el descontento, o desafecto mencionados existen, no interpretativa, sino actualmente; pero bien sabemos que el *afecto,* el *amor,* el *contento,* no tienen valor jurídico, objetivo en los actos jurídicos. El *afecto* tal vez habrá llevado a las partes a emitir el acto de voluntad *efectivo* del vínculo matrimonial —y digo tal vez, porque es posible un acto de voluntad dotado de efectividad jurídica no motivado por el amor, sino por motivos utilitarios, v. gr. de las riquezas de la comparte—; pero no lo ha producido por sí. Y si se trata del matrimonio ya contraído, es todavía más fácil la disociación entre ambas cosas. Puede cesar el amor y no el consentimiento jurídico en el matrimonio, v. gr., por considerar imposible la disolución del vínculo. Ahora bien, tratándose de matrimonio nulo, o sea, en el que no se produjo el vínculo, las cosas pueden suceder igualmente, si la parte o las partes ignoran tal nulidad. Posiblemente el amor las llevó a emitir el consentimiento inicial. Ahora cesa el amor; pero como no saben que el matrimonio es nulo, y lo creen indisoluble; el acto, por tanto, aquel de la voluntad sigue en el mismo estado.

* * *

Falta, sin embargo, por declarar la segunda pregunta: En esos casos, sobre todo cuando el consentimiento perseverante es sólo

habitual, ¿puede hablarse de contrato, en modo que sea exacto decir que el matrimonio nace siempre de un contrato?

De algún modo queda ya ello declarado, pero veamos de hacerlo más directamente.

Por de pronto, si admitimos que el matrimonio por procurador, aquel en que los consentimientos no se den simultáneamente, y el condicionado son contrato, o nacen en virtud de un contrato, del mismo modo debemos decir del caso de la sanación «in radice». Pues acabamos de ver que el estado jurídico del consentimiento es igual aquí que en aquellos casos.

Además, tenemos que salvar ante todo la proposición siguiente: que Jesucristo elevó a sacramento el contrato; lo cual quiere decir que no es posible contraer matrimonio entre cristianos que no sea contrato [157]. ¿Se podrá acaso decir que el contrato aquí es un presupuesto, y como tal se entiende aquel actual, que ya pasó y que no obra ya como tal, que no es él el que produce el vínculo, pero que basta para que se pueda decir que no ha habido matrimonio sin contrato? Ciertamente, no. En primer lugar, decir que el contrato en el caso se pueda tomar como un presupuesto, y no como la causa del vínculo, sería ir contra el sentido obvio de todos los documentos pontificios, así como contra la mente de todos los doctores, cuando eso afirman. El sentido obvio, en efecto, es que la misma causa del vínculo es el «signum efficax gratiae»; y ese es el contrato. Decir que una cosa es la que causa el vínculo, y otra el «signum efficax gratiae» es pensar en una institución diversa de la establecida por Cristo.

En efecto, el lenguaje de todos los teólogos al exponer esta doctrina es el siguiente: que el matrimonio tomado *causaliter* es el sacramento. Notemos la palabra «causaliter», es decir, con respecto al vínculo, y que el matrimonio «causaliter» es el contrato. Una misma cosa es la que causa el vínculo y la gracia, o sea, es sacramento. Veamos, por ejemplo, el modo de expresarse de uno de ellos, que copia a su vez a otros, D. VIVA:

> «Matrimonium formaliter sumptum non est sacramentum, sed solum causaliter sumptum matrimonium est sacramentum constitutum per consensum mutuum exterius expressum, qui a Florentino dicitur esse causa efficiens matrimonii»... «solum sanctificat usus

---

157 Del matrimonio por procurador, sin embargo, hubo dos opiniones contrarias entre los clásicos. Varios teólogos de nota negaron que fuese sacramento. Los más lo afirmaban. Cf. SÁNCHEZ, o. y lug. cts., 2, 12, nn. 26 y 27, p. 98. Hoy se tiene como cierto que lo es. Cf. GASPARRI, *Tractatus canonicus de Matrimonio*, vol. II, 1932, p. 72, n. 877.

matrimonii sumpti pro contractu; dum enim coniuges contrahunt, suscipiunt gratiam sacramentalem matrimonii; ergo solum matrimonium sumptum causaliter pro contractu est sacramentum» [158].

Para declarar cómo se trate de contrato aun en este caso, téngase presente lo antes dicho sobre la perseverancia del consentimiento. Decir que permanece el consentimiento es decir también que permanece el contrato. ¿Físicamente? No; pero sí moral y jurídicamente, lo cual basta. Así, moral y jurídicamente permanece el contrato siempre que no se haya revocado. De ese modo podrá producir el efecto a que tiende tan pronto como desaparezcan los obstáculos de carácter positivo.

Se opondrá: ¿Cómo puede obrar lo que no existe físicamente? La respuesta es obvia. Lo que no existe físicamente sino sólo moral y jurídicamente no podrá obrar o producir un efecto físico, pero sí un efecto moral o jurídico, cual es la obligación mutua de los cónyuges, como queda descrita más arriba. Sucede aquí lo que con una ley o un precepto. El Superior da una disposición, ley o precepto —para el caso es igual—. Dicha disposición llega a conocimiento del súbdito más tarde, cuando la voluntad del Superior es sólo habitual con respecto a tal disposición. Ahora bien, entonces precisamente surge la obligación respecto de los súbditos: a saber, cuando llega a noticia de ellos, con tal que el superior no la haya revocado. La causa de ese efecto no exise ahora físicamente; existió, sin embargo, y continúa sólo moral y jurídicamente, es decir, en ese modo que basta para que se dé influencia o moción sobre las facultades espirituales, y, por tanto, que es suficiente para el derecho. Sigue existiendo, pues, jurídicamente el consentimiento, y por tanto también el contrato.

Por fin, que el consentimiento es siempre la causa del matrimonio es confirmado por el c. 1.081, que dice así:

«Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet».»

En primer lugar, se afirma en sentido general que el matrimonio lo causa el consentimiento. Y en segundo lugar, se excluyen las excepciones, al decir que nada puede suplirlo. Y no puede oponerse que con las palabras «qui nulla humana potestate suppleri valet», se dice

---

[158] *Cursus Theologico-moralis*, t. posterior, Patavii 1737, p. 41. Cf. SÁNCHEZ, o. y lug. cts., II, 12, p. 98; II, 25, n. 2, p. 113.

únicamente que sin consentimiento, ora como causa ora como presupuesto, no puede haber suplencia. Decimos que no se puede oponer eso, porque consta bien claro que lo que no se puede suplir es ese consentimiento que «matrimonium *facit*», o sea, que causa el matrimonio.

*Tercer caso, del matrimonio celebrado con persuasión de la nulidad del mismo.*

Este caso, que parecería ser el más difícil, a nosotros no nos resulta así realmente, dada la interpretación, que nos parece ser obvia, del c. 1.085 del Codex I. C.:

> «Scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimonialem necessario non excludit.»

Como sabemos, fué discutido entre los clásicos, si la opinión o certeza subjetiva acerca de la existencia de un impedimento dirimente impedía que se diese el consentimiento suficiente, y por tanto, válido para el matrimonio. Sin distinguir y analizar grandemente las hipótesis y puntos diversos que encierra la cuestión, unos defendían la posición negativa y otros la afirmativa [159].

Cuando se vino a la redacción del Código se volvió a plantear la cuestión. La doctrina que prevaleció la vemos por las palabras del Secretario de la Codificación, que en esta materia matrimonial tuvo parte e influencia grandemente decisiva, debido a su especialísima competencia. Dice él, en efecto:

> «Haec doctrina est falsa, id est, consensus matrimonialis est utique possibilis cum notitia aut opinione impedimenti dirimentis» [160].

Lo cual prueba basándose en la misma naturaleza de la cosa, en documentos pontificios y en la «praxis» de la Iglesia.

---

[159] Puede verse la lista de autores por una y otra parte, v. gr. en SÁNCHEZ, o. c. 2, 33, p. 121; él sostiene la afirmativa, o sea, la posibilidad de un consentimiento válido en el caso; o CASTROPOLANO, o. c., 2, 5, n. 7, p. 77; él sostiene la negativa. Nótese que si bien los clásicos hablan generalmente del caso de la certeza meramente subjetiva, es decir, de un error «facti o juris» y por consiguiente, de si en esos casos se produce el vínculo o no, la cuestión es igual, planteada para la hipótesis de conocimiento objetivo de la nulidad real del matrimonio, respecto a la posibilidad de un consentimiento naturalmente suficiente o no en el caso.

[160] *Tractatus Canonicus de Matrimonio*, cit., p. 31, n. 812.

Eso supuesto, venimos ya a nuestra cuestión, y decimos: La Iglesia, por cuanto se deduce del citado canon, no es la que produce el vínculo en esos casos, sino que es también entonces el consentimiento el que lo produce, en el acto, si la certeza u opinión son meramente subjetivas, o a base y para el tiempo de una eventual sanación in radice, si realmente existía el impedimento estricto o lato (defecto de forma). Que esa es la mente o pensamiento de la Iglesia, y que ella no anude el vínculo, se ve suficientemente indicado en el canon. No se dice ahí que en caso de conocimiento u opinión de nulidad, el matrimonio es válido desde el primer momento, o se convalida llegado el caso, sino se dice sólo que tal *opinión* o *certeza no excluye el consentimiento matrimonial*; lo cual es muy distinto. Se supone, pues, clarísimamente que es el consentimiento siempre la causa. En efecto, parece claro que el legislador va a declarar en ese canon, con los consiguientes efectos prácticos, que cuando ocurra el caso de opinión o conocimiento de la nulidad del matrimonio, no se ha de tener el consentimiento, sin más, por inexistente; sino que es menester examinar si en efecto se ha dado o no.

Ese y no otro es el sentido del c. 1.085. Luego no dice el canon que en ese caso habrá vínculo, haya habido o no un verdadero consentimiento, sino sólo que en ese caso puede haber consentimiento suficiente, y en tal caso habrá matrimonio. De tal modo que de no haber tenido el legislador como cierta la doctrina de que entonces, al menos en *alguna hipótesis*—con esto se salva el canon—, es posible un consentimiento verdadero y suficiente para el matrimonio, no tendría el canon sentido alguno.

Así pues, a nosotros no nos interesa la cuestión de si es posible o no, y en cuáles hipótesis, que se dé un consentimiento suficiente o no. Puede verse sobre ello el amplio y para los lectores conocido estudio del P. Rodrigo [161]. Nos interesa sólo lo que dejamos declarado, si es el consentimiento o es la autoridad de la Iglesia lo que en tales casos produce el vínculo a tenor del c. 1.085.

OLIS ROBLEDA, S. J.
Universidad Pontificia de Comillas
(Santander)

---

[161] *De relatione inter matrimonii nullitatem et nullitatem consensus matrimonialis*, Aparte de «Miscelánea Comillas». Comillas 1945.

# La resurrección de Lázaro (*)

La resurrección de Lázaro, el más grande de los milagros obrados por Jesús, se merecía un relato digno de su magnitud. Afortunadamente este relato existe, trazado por el evangelista San Juan. Es un relato maravilloso, de palpitante dramatismo, movido y luminoso, concreción realista de transcendencias ideales. Es uno de aquellos relatos evangélicos que «mole sua stant», que se sostienen por la solidez de su ingente mole; en que la verdad, la histórica y la teológica, se respira, se siente, se palpa. Refiriéndose a este relato pudo escribir el evangelista: *Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y nuestras manos tocaron, acerca de la Palabra de la vida..., esto os anunciamos también a vosotros* (1 Io 1, 1-3). Relatos como éste no los crea ni fantasea el hombre, menos aún un humilde pescador de Galilea. Su única explicación es su realidad y verdad.

Al tener que reproducir tales relatos el historiador y el exegeta se encogen temblorosos. Si no quieren ajarlos y desflorarlos, deberán limitarse a subrayar los rasgos de pormenor y captar los destellos de transcendencia, para hacerlos más asequibles al lector moderno. En un punto singularmente deberán concentrar toda su atención, así el exegeta como el lector: en no perder uno solo de los rasgos que de sí revela Jesús en este hecho. La resurrección de Lázaro lleva en sí la impronta de Jesu-Cristo, hombre y Dios, dualidad de carne y de divinidad, fundida en la unidad viviente de su persona. Tal se manifiesta Jesús: tal debemos nosotros contemplarlo: entrañablemente humano, soberanamente divino.

## 1. Enfermedad y muerte de Lázaro

*Había un enfermo, Lázaro de Betania, la aldea de María y Marta, su hermana.* Ya por San Lucas conocíamos a María y a Marta, tan

* *Capítulo de una Vida de N. S. Jesucristo,* próxima a publicarse.

hermanas y tan diferentes. Ahora declara San Juan que la aldea en que vivían era Betania, y que tenían un hermano llamado Lázaro, que ahora estaba enfermo de cuidado. Betania, situada en la vertiente oriental del Monte de los Olivos, distaba de Jerusalén, como luego dirá el evangelista, como unos quince estadios, cerca de dos kilómetros y medio. De María consigna aquí San Juan una nota de identidad, que ha sido diferentemente interpretada: *Era María la que ungió con perfume al Señor y enjugó sus pies con sus propios cabellos, cuyo hermano Lázaro yacía ahora enfermo.* Según unos, anuncia San Juan prolépticamente la unción que referirá más tarde (12,3); según otros, más probablemente a nuestro juicio, recuerda la unción referida antes por San Lucas (7,38) [1].

*Enviaron, pues, las hermanas a Jesús un recado, diciendo:*

—Señor, mira, el que amas está enfermo.

Modelo de humilde resignación y de amorosa confianza es esta discreta oración. Estas cuatro palabras son cuatro actos o sentimientos de subidísimos quilates espirituales. *Señor:* es un acto de profundo acatamiento. *Mira:* es un ponerse en la presencia del Señor y entrar en contacto con él. *El que amas,* tu amigo: es un regalado recuerdo de la amistad que une a la familia con Jesús. *Está enfermo:* simple declaración del contratiempo que ha sobrevenido al amigo. Nada piden concretamente, todo lo dejan resignadamente en manos del amigo divino. Entendió bien San Agustín esta oración, al glosarla así: «Basta que lo sepas, pues no sabes amar y desamparar» (ML 35, 1749). De esta súplica de las dos hermanas aprendieron los maestros de la vida espiritual la que llaman oración por insinuación (HUGO DE SAN VÍC-

---

[1] Contra la primera hipótesis de un anuncio proléptico se ofrecen dos reparos considerables. Primeramente, no se explica ni se adivina por qué razón ha de aludir aquí San Juan a un hecho todavía futuro y que él mismo referirá en el capítulo siguiente (12, 3). En cambio, se explica perfectamente que San Juan, que tantas veces muestra el propósito de completar y declarar la narración de los sinópticos, quiera dar aquí el nombre de la pecadora innominada de San Lucas (7, 36-50). El nombre de la pecadora, que por discreción debía callarse hacia el año 60, podía revelarse sin peligro a fines del siglo I. En segundo lugar el aoristo «*la que ungió*» habría de tener sentido proléptico. Ahora bien San Juan usa siempre el aoristo refiriéndose a hechos pasados, nunca refiriéndose a hechos futuros. «*El que vino a él*» (Nicodemo, 7, 50), «*el que aconsejó*» (Caifás, 18, 14), «*el que se recostó*» (el discípulo amado, 21, 20), se refieren a hechos pretéritos; en cambio, hablándose de Judas antes de la traición se dice «*el que le había de entregar*» (6, 71; 12, 4) o «*el que le entregaba*» (18, 2). Estas dificultades, ya propuestas luminosamente por los antiguos exegetas, entre ellos Toledo y Maldonado, no han sido satisfactoriamente solucionadas.

TOR, *De modo orandi*, 3: ML 176, 981. LA PUENTE, *Med. Espir.*, 3, 41,1).

Jesús, habiendo oído el recado de las dos hermanas, dijo:

—Esta enfermedad no es para muerte, sino para gloria de Dios, a fin de que por ella sea glorificado el Hijo de Dios.

Estas palabras, si no son una formal respuesta al recado, díjolas Jesús en presencia de los mensajeros, con la intención de que llegasen a conocimiento de las dos hermanas. Por ellas comienza Jesús a descubrir el pensamiento divino que determina e informa todo lo que va a suceder. La enfermedad de Lázaro ha sido ordenada por Dios, no para que rematase en muerte, sino para la glorificación de Dios y de su Hijo. El proceso providencial de la enfermedad no se concluye con la muerte, sino que tiene como finalidad la gloria de Dios.

La permisión de la enfermedad y de la muerte del amigo no fué efecto de indiferencia o desamor. Tampoco lo será la dilación en arrancar al amigo de las fauces de la muerte. Para prevenir toda torcida interpretación de la actitud de Jesús, nota el evangelista: *Estimaba Jesús a Marta y a su hermana María y a Lázaro.* El amor, como es el móvil de la divina providencia, así era el que determinaba todas las iniciativas de Jesús. Pero este amor no era un impulso ciego o desordenado. Nacido de su amor a Dios, buscaba para el amigo el bien verdadero, que muchas veces va acompañado del dolor. Así se explica que Jesús, *como oyó que* Lázaro *estaba enfermo, quedóse por entonces dos días aún en el lugar donde se hallaba.* También aquí es certero el comentario de San Agustín: «Dilató el sanar para poder resucitar» (ML 35, 1749). Es frecuente en Dios negar bienes menores para concederlos mayores, acortar los bienes temporales para acrecentar los eternos.

Pasados los dos días, dijo Jesús a los discípulos:

—Vamos a la Judea otra vez.

Dícenle los discípulos:

—Maestro, ahora trataban de apedrearte los judíos, ¿y otra vez vas allá?

Respondió Jesús:

—¿No son doce las horas del día?
Si uno camina de día, no tropieza,
porque ve la luz de este mundo;
mas si uno camina de noche, tropieza,
porque le falta la luz.

Dos grandes verdades nos enseña aquí el Maestro. La primera es que *son doce las horas del día*, es decir, que nada acaece antes del plazo prefijado por Dios, sin cuyo beneplácito no caerá un solo cabello de nuestra cabeza. La segunda es que hemos de caminar con luz, dirigidos por las verdades de la fe, por criterios sobrenaturales. La luz de Dios ha de ser la lámpara de nuestra vida (Mt 6, 22-23; Lc 11, 34-36), como ya cantó el Salmista (Ps 118, 105):

> Antorcha para mis pies es tu palabra
> y lumbre para mis senderos.

Prototipo de estas dos verdades es el mismo Jesús, que por ellas gobierna todos sus pasos: siempre seguro del amparo de su Padre, siempre iluminado con la luz de Dios.

Es un encanto ver con cuánta naturalidad sabe Jesús pasar de la gravedad magisterial a la jovialidad y tono festivo de una apacible conversación entre amigos. Mientras los discípulos estarían pensando qué significarían aquellas enigmáticas sentencias sobre las doce horas y la luz del día, díceles de pronto Jesús:

—Lázaro, nuestro amigo, se ha dormido, pero voy a despertarle.

*Dijéronle, pues, los discípulos:*

—Señor, si duerme, sanará.

*Jesús había hablado de su muerte, mas ellos pensaban que hablaba del sueño natural.* La metáfora del sueño para significar la muerte era diáfana y bastante usual; pero, como de ordinario, los discípulos no se muestran muy linces en la interpretación del lenguaje figurado. *Entonces, pues, díjoles Jesús abiertamente:*

—Lázaro murió; y me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que creáis. Pero vamos a él.

Recojamos esta interesante declaración. Si Jesús se hallara en Betania, Lázaro no muriera. La curación habría prevenida la muerte. La muerte que en ausencia permitió, en presencia Jesús la habría evitado. ¿Por qué esta diferencia? Descúbrenos Jesús una flaqueza de su Corazón, para que la conozcamos y sepamos sacar partido de ella. Nos da a entender que, de hallarse en Betania, su Corazón no habría podido resistir a la vista del amigo enfermo ni a las lágrimas suplicantes de las dos hermanas. Es un rasgo conmovedor de la ternura de su Corazón. Y es también una lección para saber orar. Si nuestras súplicas son tibias y flojas, mandamos un simple recado al Señor ausente; mas, si avivadas por la fe, son confiadas y fervientes, ponemos a la vista del Señor presente nuestras necesidades y mi-

serias. Y el Señor, que de oídas y en ausencia puede diferir el despacho favorable de nuestras demandas, en presencia y a vista de ojos no sabe ni puede resistirse. Su sensibilidad no sufre ver el mal sin remediarlo. Torpeza nuestra es no saber sacar partido de este flaco de Jesús.

Entendida su resolución de marchar a Betania, *dijo Tomás, el llamado Dídimo* (o Mellizo), *a los condiscípulos:*

—Vayamos también nosotros para morir con él.

¿Fué esto un acto de valentía o un conato ilusorio de sobreponerse al miedo? Sin miedo o con miedo, los discípulos acompañaron a Jesús en su camino a Betania.

Pero más que la valentía o el miedo de los discípulos interesa la calma y seguridad de Jesús ante el enorme compromiso en que le ponía la muerte de Lázaro. Uno que de antemano no conociera a Jesús, con razón se preguntaría asombrado: ¿Este, que por lo visto no ha podido evitar la muerte de su amigo, va allá ahora a exhibir su impotencia? ¿O pretenderá tal vez locamente devolver la vida a un difunto de cuatro días? El caso realmente era desesperado y comprometedor para otro que no fuera Jesús. El ante esta situación ni se apura, ni se previene con la oración, ni toma precauciones: va seguro de sí, tranquilo, jovial. Semejante seguridad no es propia de hombre, ni siquiera de profeta: es algo soberanamente divino. Sólo Dios puede enfrentarse con esta naturalidad y serenidad ante el estupendo milagro de la resurrección de un muerto. Y esta seguridad no abandonará a Jesús un solo momento.

## 2. Perspectivas de resurrección

Sobre el luto de las hermanas pasa rápidamente el evangelista. Se limita a decir: *Venido, pues, Jesús, halló que* Lázaro *llevaba ya cuatro días en el sepulcro. Estaba Betania cerca de Jerusalén, como a unos quince estadios. Muchos de los judíos habían venido a Marta y María para darles el pésame* por la muerte *de su hermano.* Pero más que el luto interesa al evangelista, y a nosotros también, el doble coloquio de Jesús con Marta primero y luego con María.

El diálogo con Marta es de una verdad psicológica asombrosa. *Marta, pues, así que oyó que Jesús llegaba, le fué a encontrar; María, en tanto, quedaba en casa. Dijo, pues, Marta a Jesús:*

—Señor, si estuvieras aquí, no se muriera mi hermano; no obstante, ahora sé que cuanto pidieres a Dios, Dios te lo otorgará.

Interesa aquilatar el sentido exacto de esta doble declaración, referente al pasado y al futuro. Refiriéndose al pasado, dice: «Si estuvieras aquí, no se muriera mi hermano». Por de pronto, no dice: «Si hubieras venido antes...», lo cual podría notar a Jesús de poca diligencia en venir a tiempo. De todos modos, Marta atribuye la muerte de Lázaro a la ausencia de Jesús. Semejante atribución o conexión puede interpretarse de dos maneras: desfavorable y benigna. En absoluto podría suponer, como había supuesto el funcionario real (Io 4, 47-49), que Jesús sólo en presencia podía curar al enfermo. No parece, con todo, que la fe de Marta fuera entonces tan menguada. Más bien quiso expresar lo mismo que poco antes había dicho Jesús a los discípulos: «Me alegro por vosotros de no haber estado allí...», en el sentido anteriormente declarado. Refiriéndose al futuro, añade Marta: «Sé que cuanto pidieres a Dios, Dios te lo otorgará.» La fe de Marta era a la vez ilimitada y corta. Creía que Jesús lo podía todo, mas sólo por medio de la oración. A pesar de esta cortedad, en estas palabras, expresión espontánea y sincera de sus sentimientos, prevé Marta como hacedera la resurrección de Lázaro. Para ello basta que Jesús la pida a Dios, para que la posibilidad se trueque en realidad. Tal es la fe de Marta: aunque corta, es firme y segura; segura, con todo, mientras se cierne en la región ideal de las posibilidades. Muy pronto, al ponerse en contacto con las realidades existenciales de la vida, la firmeza se enflaquecerá y titubeará. Es la flaqueza congénita del pobre corazón humano. Respondiendo a esta doble declaración de Marta, Jesús se limitó a decir:

—Resucitará tu hermano.

En sí las mismas palabras de Jesús podían parecer ambiguas. Tanto podían referirse a la resurrección final como a una resurrección inmediata de Lázaro. Con todo, después de la discreta alusión de Marta a una pronta resurrección, la afirmación de Jesús era inequívoca. Por lo demás, no hablaba Jesús con un saduceo, para afirmar con tanta aseveración la resurrección escatológica. En este supuesto, merece notarse que Marta, hablando hipotéticamente, había previsto una inmediata resurrección; Jesús, en cambio, responde absoluta o categóricamente, purificando, por así decir, la condición sugerida por Marta. La conclusión lógica debía ser la consolidación de la fe inicial. Sin embargo, no fué así. Al pisar el terreno de la realidad, la fe de Marta flaqueó. A la seguridad dada por Jesús respondió ella con cierto aire de escepticismo:

—Sé que resucitará cuando la resurrección universal el último día [2].

Quiso decir: «Allá al fin de los siglos bien sé que resucitará; pero entre tanto se está pudriendo en el sepulcro.» Del fondo turbio del corazón se han levantado espesas nieblas, que han entenebrecido la fe espontánea del principio. Jesús, disimulando esas flaquezas humanas y elevándose a las alturas divinas, va a hacer magníficas declaraciones, que son como el pensamiento o *diánoia* del gran milagro que piensa obrar. Dijo a Marta:

—Yo soy la resurrección y la vida;
quien cree en mí
aun cuando muera, vivirá;
y todo el que vive y cree en mí,
no morirá para siempre.
¿Crees esto?

Jesús es la *resurrección*, es decir, el agente y el principio de la resurrección universal. Marta había insinuado tímidamente que por la demanda de Jesús podría realizarse la esperanza de una resurrección. Jesús responde divinamente: La resurrección que barruntas no será simple resultado de mi súplica: la resurrección soy yo. Y si yo soy la resurrección, lo mismo puedo serlo ahora que allá al fin de los tiempos.

Será consolador ahondar en el misterio de esta resurrección obrada por Jesús y que es el mismo Jesús. Dice la Sabiduría de Salomón (2, 23-24):

---

[2] Estas palabras de Marta pueden interpretarse de dos maneras muy diferentes: o como expresión sentimental espontánea de inseguridad o desconfianza, o como artificio diplomático para sonsacar a Jesús una respuesta más clara y explícita. En este segundo sentido las entienden Maldonado y otros. Semejante diplomacia es posible y muy propia del carácter judío; pero en el caso presente, además de no tener apoyo positivo en el contexto, desdice del estado actual afectivo de Marta. Por lo demás, Marta en San Lucas (10, 40) se muestra más impulsiva o brusca que diplomática. En cambio, la desconfianza es la misma que muestra poco después, cuando, al decir Jesús: «Quitad la piedra», salta al punto Marta con el reparo: «Señor, ya huele mal...»: desconfianza que mereció la reprensión de Jesús: «¿No te dije que, si creyeres, verás la gloria de Dios?» Con todo, esta desconfianza no es absolutamente incompatible con cierta diplomacia instintiva, no fría y calculada, en querer sondear el pensamiento de Jesús sobre la futura resurrección de Lázaro. ¡Son tantos los recovecos y artimañas del corazón humano! Pero siempre el sentimiento básico o predominante será la duda o desconfianza.

Dios creó al hombre para la inmortalidad,
y lo hizo imagen de su propia eternidad;
mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo.

Y San Pablo exclama (Rom 5, 12):

Por un hombre entró el pecado en el mundo,
y por el pecado la muerte;
y así a todos los hombres alcanzó la muerte,
por cuanto todos pecaron.

Todos tienen que decir, como la mujer de Tecua al rey David: *Morimos sin remedio, y somos como aguas derramadas en tierra* (2 Sam 14, 14); y exclamar con el Eclesiástico (41; 1):

¡Oh muerte! ¡Cuán amargo es tu recuerdo
para el hombre que goza en paz de sus riquezas!

Mas afortunadamente, como escribe San Juan (1 Io 3, 8):

Para esto se manifestó el Hijo de Dios
para destruir las obras del diablo.

Que es lo que escribe el Apóstol a los Hebreos (2, 14-15):

Pues los hijos participaban de la sangre y de la carne,
también él igualmente participó de las mismas,
para destruir por medio de la muerte
al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo,
y libertar a cuantos con el miedo de la muerte
estaban durante toda su vida sujetos a esclavitud.

El resultado será, como enseña el mismo San Pablo (1 Cor 15, 21-22):

Que ya que por un hombre vino la muerte,
por un hombre también la resurrección de los muertos.
Porque como en Adán mueren todos,
así también en Cristo serán todos vivificados.

*Y la muerte no existirá ya más* (Apoc 21, 4). Y, como añade el Apóstol (1 Cor 15, 54-55):

Entonces se realizará la palabra que está escrita:
Sumióse la muerte en la victoria (Is 25, 8).
¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu victoria?
¿Dónde, ¡oh muerte!, tu aguijón? (Os 13, 14).

Revocada la sentencia de muerte fulminada contra el hombre en el Edén (Gen 2, 16; 3, 19), se restablecerá el plan primordial de Dios. La muerte, perdida su perpetuidad y perentoriedad irrevocable, será un sueño pasajero, un eclipse momentáneo.

Jesús es también *la vida*; y precisamente por ser la vida, es la resurrección. «Ideo resurrectio, quia vita», como dice San Agustín (ML 35, 1753). Combinando ambas donominaciones, escribe San Pablo: *El destruyó la muerte e irradió la luz de vida y de inmortalidad* (2 Tim 1, 10). La obra de Cristo no fué negativa o puramente natural, cual pudiera haber sido la resurrección; fué positiva y sobrenatural, cual es la vida divina que comunicó al hombre, misteriosa transfusión de la vida misma de Dios. Tal es el sentido plenario de la «vida» en San Juan.

*En el Verbo había vida,*
*y la vida era la luz de los hombres* (Io 1, 4).
*Y la vida se manifestó* (1 Io 1, 2).

Dios nos dió vida eterna,
y esta vida está en su Hijo.
Quien tiene al Hijo, tiene la vida;
quien no tiene al Hijo de Dios, no tiene la vida (1 Io 5, 11-12).
Este es el Verdadero,
Dios y vida eterna (1 Io 5, 20).

El mismo Jesús había dicho:

Como el Padre resucita a los muertos y los vivifica,
así también el Hijo a los que quiere vivifica (Io 5, 21).
Porque como el Padre tiene vida en sí mismo,
así también dió al Hijo tener vida en sí mismo (Io 5, 26).
Como vive el Padre, que me envió,
y yo vivo del Padre:
así quien me come a mí,
también él vivirá de mí (Io 6, 58).

Con esta vida de Cristo palpitaba el corazón de San Pablo, en quien son frecuentes expresiones como éstas:

Si morimos con Cristo,
creemos que también viviremos con él...
vivos para Dios en Cristo Jesús...
como muertos retornados a la vida (Rom 6, 8, 13),
Vivo... ya no yo, sino Cristo vive en mí (Gal. 2, 20).
Estando nosotros muertos por los pecados,
nos vivificó Dios con la vida de Cristo (Eph 2, 5).
Para mí el vivir es Cristo (Phil 1, 21).
Cuando se manifestare Cristo, vida vuestra,
seréis con él manifestados en gloria (Col 2, 4).

A la doble afirmación añade Jesús una doble explicación. *Soy*, dice, *la resurrección*, porque *quien cree en mí, aun cuando muera, vivirá; soy la vida*, porque *todo el que vive y cree en mí, no morirá para siempre*. La doble correspondencia de la explicación con la afirmación podría tal vez expresarse más clara en estos términos:

Yo soy la resurrección de los muertos,
porque los muertos creyentes revivirán.
Yo soy la vida de los que creen en mí,
porque los vivos creyentes vivirán eternamente.

Que es decir: Por mí de la muerte se pasa a la vida, mas de la vida no se retrocede a la muerte.

¿Y qué quiso decir Jesús al afirmar «Yo soy la *vida*»? Porque parece que habla ora de la vida natural, ora de la sobrenatural; ya de la vida de los cuerpos resucitados, ya de la de las almas glorificadas. Hay en esto, al parecer, cierta ambigüedad o alternancia, cuya gracia y elegancia pondera Maldonado (11, 26). Tal vez sería más propio y exacto decir que Jesús con la palabra «*vida*» quiso comprender todo lo que realmente es vida: la del cuerpo y la del alma, la natural y la sobrenatural, es decir, la vida en su plenitud integral. Así también enfoca San Pablo la vida (Rom 6, 1-14).

Concluye Jesús su declaración con una apremiante pregunta, con que compele a Marta a que, desechada toda vacilación, reavive su fe: *¿Crees esto?* Aguijada por esta pregunta, respondió Marta:

—Sí, Señor, yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que viene al mundo.

¡Hermosa profesión de fe, comparable a las de Natanael (Io 1, 49) y de Simón Pedro! (Mt 16, 16; Io 6, 69-70). Concentrando todas las energías de su espíritu, exclamó briosamente: «Sí, Señor, yo creo.» Y el objeto de esta fe era el señorío de Jesús, su mesianidad, su filiación divina, su misión redentora. Marta hizo cuanto supo y pudo. Y esta buena voluntad hubo de ser muy grata a Jesús. Marta se había remontado a la región de los principios y de la pura verdad; en estas alturas su fe era intachable, tan leal como intensa. Sin embargo, todos sus bríos fueron un esfuerzo de flaqueza, como pronto lo van a demostrar los hechos. Cuando otra vez ponga los pies en la cruda realidad, sentirá que le flaquean. Mas lo que ahora no ha logrado todavía la palabra de Jesús, lo logrará el milagro y la secreta acción del Espíritu Santo.

Al coloquio con Marta siguió el coloquio con María.

Satisfecha, sin duda, de su generosa profesión de fe, y con la anuencia de Jesús, Marta entró otra vez en la aldea y se fue derecha a su casa. Allí, o cumpliendo las órdenes del Maestro, no consignadas por el evangelista, o tal vez interpretando su pensamiento, llamó aparte a su hermana María y en voz baja, que nadie más oyó, le dijo:

—El Maestro está aquí en las afueras y te llama.

*Ella, que esto oyó, se levanta al instante y,* sin decir palabra a nadie, *se va a donde estaba Jesús.* Con gusto dejaría la compañía de los que tal vez por mero cumplimiento habían venido a darle el pésame, atraída por la invitación del amado Maestro. *Todavía no había llegado Jesús a la aldea, sino se hallaba aún en el sitio donde Marta le había encontrado. Los judíos, pues, que con ella estaban en la casa y la consolaban, viendo que María se levantó de presto y salió, siguieron tras ella, pensando que se iba al sepulcro para llorar allí.* Fué providencial la presencia de estos numerosos testigos del gran milagro que iba a realizarse. *María, pues, como vino a donde estaba Jesús, en viéndole, se le echó a los pies.* Esta singular actitud de rendido acatamiento es la misma que antes había tomado la innominada pecadora (Lc 7, 38) y la que luego tomará María Magdalena (Io 20, 17)—actitud que no se dice tomase Marta ni antes (Lc 10, 38-42) ni ahora (Io 11, 20)—: ¿será esto un indicio de que era una misma la pecadora, la Magdalena y la hermana de Lázaro? Así echada a sus pies, dijo María a Jesús:

—Señor, si estuvieras aquí, no se me muriera el hermano.

Y no dijo más, tal vez entrecortada por los sollozos. Sus palabras, casi idénticas a las de su hermana, se diferencian de ellas por un delicado matiz, más sentimental en María que en Marta. Esta dijo:

«no se muriera *mi* hermano»; María dice: «no se *me* muriera el hermano». De todos modos, la identidad sustancial de la expresión muestra ser un eco de lo que tantas veces habrían ambas repetido durante la ausencia del Maestro: «Si Jesús estuviera aquí...!» Lo que acaecerá a continuación da plena razón a las dos hermanas. La presencia de Jesús habría estorbado la muerte de Lázaro.

*Jesús, pues, como la vió llorar, y que lloraban también los judíos que con ella habían venido, se estremeció en su espíritu y se conturbó. Y dijo:*

—¿Dónde le habéis puesto?

*Dícenle:*

—Señor, ven y lo verás.

*Lloró Jesús.*

Estremecimientos, turbación, lágrimas: caso único en la vida de Jesús, fuera de su pasión y muerte. El Hijo de Dios, por primera vez, pierde la serenidad, aquella calma imperturbable que nunca le había abandonado. ¡Misterios de divina flaqueza! ¿Era posible semejante desfallecimiento en quien era *la fuerza de Dios* y *la sabiduría de Dios?* (1 Cor 1, 24). Y si era posible ¿cómo se realizó? Nos hallamos ante el insondable misterio, psicológico no menos que metafísico, de la unión personal de Dios con la naturaleza humana. El que era verdadero Dios era al mismo tiempo hombre verdadero, *probado en todo a semejanza nuestra, excluído el pecado* (Hebr 4, 15). De la misteriosa psicología de Jesús, tan semejante y a la vez tan diferente de la nuestra, dos cosas sabemos con entera certeza: que su corazón era asequible a todo sentimiento humano que no fuera desordenado; y que estos sentimientos, si bien naturales y espontáneos, eran en él voluntarios, controlados y regidos por su libre voluntad. En este caso libremente permitió que las lágrimas de María y de los demás circunstantes le contagiasen.

Las lágrimas de Jesús provocaron opuestos comentarios. Algunos de los judíos allí presentes, favorablemente impresionados, decían:

—Mira cómo le quería.

Algunos más maliciosamente replicaban:

—Pues si tanto le quería, ¿no podía éste, que abrió los ojos del ciego, hacer que también Lázaro no muriese?

A estos comentarios va a contestar Jesús no con palabras, sino con hechos. El ambiente estaba cargado: el milagro lo va a despejar pronto.

### 3. El muerto resucitado

Las cuevas sepulcrales de los judíos eran de dos tipos diferentes. Más generalmente se excavaban lateralmente en la roca que se levantaba. Tal había de ser el sepulcro de Jesús. Otras veces, cuando el terreno rocoso era llano, se excavaban hacia abajo. Unas gradas practicadas a la entrada daban acceso a la cavidad inferior, en que se depositaba el cadáver. Tal parece haber sido el sepulcro de Lázaro, que, como dice el evangelista, *era una cueva, sobre la cual había puesta una losa.*

*Jesús, pues, estremeciéndose otra vez en su interior, se dirigió al sepulcro.* Siguiéronle todos. Así que llegó, dijo inesperadamente:

—Quitad la losa del sepulcro.

Marta, al oír esta orden terminante, alarmada, dijo precipitadamente:

—Señor, ya huele mal, que es muerto de cuatro días.

Respiraba por la llaga. Al venir a las inmediatas, aquellos alardes de su fe se esfumaron. Justamente la reprendió Jesús:

—¿No te dije que, si creyeres, verás la gloria de Dios?

Y pudiera haber agregado: ¿Qué es de aquella fe que hace un momento tan gallardamente declarabas?

Calló Marta, avergonzada de su desconfianza y de su indiscreción. Entre tanto, algunos de los presentes, quizás de los discípulos que acompañaban a Jesús, cumpliendo sus órdenes, *levantaron la losa* que cubría la entrada del sepulcro.

Adelantóse Jesús hacia el sepulcro. Las miradas de todos estaban ansiosamente clavadas en él. La expectación era vivísima. El corazón de las dos hermanas palpitaba violentamente. De pie, frente al sepulcro abierto, *Jesús alzó sus* hermosos *ojos al cielo,* como tomando la actitud de quien va a orar. Habían cesado sus estremecimientos, su turbación se había calmado, sus lágrimas se habían secado. El Hijo de Dios había recobrado su divina serenidad. Así, alzados los ojos al cielo, con la amorosa confianza del Hijo que habla a su Padre, dijo en alta voz que todos oyeron:

—Padre, gracias te doy porque me oiste.
Yo bien sabía que siempre me oyes;
mas lo dije por la muchedumbre que me rodea,
a fin de que crean que tú me enviaste.

Dignidad y mesura, solemnidad y sencillez, seguridad sin miedos y sin alardes, son el sello que acredita la autenticidad y la verdad

de estas palabras. La última expresión: «a fin de que crean que tú me enviaste», era un reto lanzado a los judíos incrédulos allí presentes, que sobreexcitó su atención. Tras un momento de silencio impresionante, Jesús, cual si llamase al amigo lejano, *clamó con voz poderosa*—grito sublime:

—Lázaro, ven afuera.

Un escalofrío espeluznante estremeció a todos los presentes. Fijos los ojos en la entrada del sepulcro, vieron con mudo espanto cómo *salía el difunto* y cómo lentamente avanzaba hacia ellos, *fajado aún de pies y manos, envuelto el rostro en* su fúnebre *sudario*. El miedo de ver acercarse aquel espectro de ultratumba los dejó petrificados. Algunos, tal vez, fuera de sí, creerían estar viendo visiones. Jesús, el único que conservaba la serenidad, para sacarlos de aquel enajenamiento y volverlos a la realidad, les dijo imperativamente:

—Desatadle, y dejadle andar.

Correrían muchos a la vez, no tanto para desatar a Lázaro, cuanto para cerciorarse con sus manos de la verdad de lo que veían y no acababan de creer.

Lo que después pasó lo calla el evangelista. Su silencio, si defrauda nuestra curiosidad, es una garantía de objetividad y de verdad. ¡Las ponderaciones que pudiera haber hecho, si tuviera pretensiones de apologeta o de literato...! Pero su narración, escueta, seca, casi fría, es ahora para nosotros más preciosa que todas las retóricas posibles. Imitando esta discreta sobriedad, no nos detendremos en describir aquella escena de lágrimas jubilosas, aquellos abrazos y parabienes, la emoción de Lázaro, las excusas de Marta, la consolación desbordante de María, el gozo de los discípulos, el asombro de todos. A otro punto llama nuestra atención el evangelista: a los judíos allí presentes y al contrario efecto que causó en ellos el milagro de Jesús: de fe en muchos, sinceros; de empedernimiento en algunos despechados [3]. *Muchos, pues, de los judíos que habían venido a casa*

---

[3] La interpretación que adoptamos en el texto no es del todo segura. El pasaje evangélico, literalmente traducido, suena: *Muchos, pues, de entre los judíos, los que habían venido a María y contemplado lo que hizo* (Jesús), *creyeron en él*; *mas algunos de entre ellos marcharon a los fariseos y les dijeron lo que hizo Jesús*. Existen tres interpretaciones diferentes. Primera: los que *creyeron* fueron todos los que *habían venido*, que eran *muchos*; consiguientemente, los que *marcharon a los fariseos*, que eran *algunos de entre ellos*, procedieron con buena intención. El fundamento de esta interpretación es el artículo (*los que*...). Segunda: es idéntica a la primera, menos en la interpretación de la frase *entre ellos*; que entiende, no *entre*

*de María, viendo lo que hizo creyeron en él. Algunos, empero, de entre ellos se fueron a los fariseos y les contaron lo que Jesús había hecho.*

La importancia del milagro reclama alguna reflexión. Dos aspectos interesan sobre todo: su verdad histórica y su significación teológica.

La verdad histórica del relato salta a la vista, si se lee atenta e imparcialmente. Pero donde con mayor evidencia resalta esta verdad es en la minuciosidad de los pormenores y en la propiedad de los caracteres.

En cuanto a los pormenores, llama luego la atención su gran profusión y variedad. Los hay topográficos, cronológicos, folklóricos, psicológicos. Unos se refieren a los lugares y distancias, otros al tiempo y a los días, otros a las costumbres, cuales son la sepultura, la mortaja, el luto... Son además rasgos precisos y exactos, llenos de vida y colorido; dados ocasionalmente, sin pretensiones literarias ni prurito descriptivo. Semejantes pormenores prueban dos cosas. Primera: delatan la mano de un testigo presencial, perfecto conocedor de lo que narra. Segunda: comprueban el carácter histórico, no contemplativo o especulativo, del relato. Contrasta con este derroche de pormenores la ausencia de disquisiciones metafísicas, y más aún la notable parquedad en la descripción del hecho principal: la resurrección del difunto; la cual se sensibiliza con dos rasgos rápidos y realistas: uno acústico, el grito de Jesús; otro óptico, la salida del difunto amortajado.

Los caracteres de los personajes que intervienen son muy variados, cada uno coherente consigo mismo. El más interesante es el de Jesús, tan hondamente humano, tan soberanamente sobrehumano; tan constante en medio de las diferentes actitudes, que van variando por momentos; tan sentimental y tan dueño de sí; tan serio y a la

---

*los judíos que habían venido,* sino de los judíos en general, es decir, de otros judíos. La tercera, considerando como insignificante el artículo, entiende que de los *muchos que habían venido,* no todos *creyeron,* antes *algunos de entre ellos marcharon a los fariseos y les dijeron* con perversa intención *lo que hizo Jesús.* Esta tercera interpretación parece preferible. La precisión filológica del artículo no es decisiva en San Juan y ofrece varios reparos considerables. Porque esos *algunos* o son del grupo de *los que habían venido* o son otros judíos. Si son de *los que habían venido* (1.ª interpretación), habrían de haber notificado el milagro con benevolencia, lo cual parece contrario al contexto. Que sean otros judíos (2.ª interpretación), parece una evasiva infundada. Estos reparos pesan más, tratándose de San Juan, que una imprecisión gramatical.

vez tan jovial y hasta bromista; tan superior y tan llano... Los rasgos característicos de María y de Marta coinciden exactamente con los que conocemos por San Lucas. María es más sosegada y sentimental; Marta, más movida y despachada. Ya antes hemos notado en Marta la profunda verdad humana de su fe, tan valiente y tan flaca a un mismo tiempo. Es curiosa la pasividad de Lázaro, a pesar de ser como el protagonista del milagro. Los discípulos y los judíos aparecen cuales los conocemos por los Sinópticos. Y estos caracteres se revelan por los hechos, sin que el evangelista apele a epítetos calificativos.

Otro indicio de historicidad hemos señalado anteriormente: el tono de objetividad y sinceridad que se observa constantemente en el relato. El evangelista nunca califica las personas ni los hechos.

La significación o transcendencia teológica es doble: propia (o directa) y simbólica.

La significación propia es la manifestación de la gloria de Dios. Dos veces la expresa Jesús. Al recibir la noticia de la enfermedad de Lázaro, dijo: *Esta enfermedad no es para muerte, sino para gloria de Dios, a fin de que por ella sea glorificado el Hijo de Dios.* Al reprender la indiscreción de Marta, le dijo: *Verás la gloria de Dios.* Gloria de Dios es la resurrección de un difunto, obra exclusiva de la divina omnipotencia. Y es también gloria del Hijo por doble motivo: por cuanto el milagro es un atestado de su divina misión y por cuanto el modo de obrarlo con poderes de soberanía (*in potentia maiestatis*) es ostentación de divinidad.

A la significación propia se asocia la simbólica. La resurrección de Lázaro es símbolo de la vivificación sobrenatural de toda la humanidad, operada por Jesús, que es personalmente *la resurrección y la vida.* Claramente ha expresado este simbolismo el mismo Jesús en su diálogo con Marta.

Historicidad y simbolismo: son dos propiedades antitéticas que, sin embargo, se acoplan y compenetran en todo el Cuarto Evangelio y singularmente en el relato de la resurrección de Lázaro: obra maestra de realismo y de idealismo, de verdad histórica y de altísima transcendencia teológica.

JOSÉ M. BOVER, S. J.

# Notas, Textos y Comentarios

## Una edición española en 1553 de los decretos conciliares tridentinos

Contrastando con la variedad y multiplicidad de ediciones—totales o parciales—de los decretos conciliares del primer período del Tridentino (1545-1549) [1], la copiosa bibliografía de ese concilio no registraba hasta el presente ediciones especiales de los decretos del período de Julio III (1551-1552). Lo más a que se había llegado era a señalar, como monolito en el desierto, la que apareció en Medina-Valladolid en 1554 a expensas de Francisco del Castillo [2]. Pero ésta no se circunscribía a lo decretado en la segunda etapa tridentina; comprendía también las decisiones conciliares del período de Paulo III.

Afortunadamente este vacío bibliográfico puede darse hoy por colmado. Hace exactamente cuatro siglos salía de las prensas zaragozanas una edición con solos los decretos del segundo período tridentino: es la que nos proponemos dar a conocer ahora a los lectores.

En realidad, no somos los primeros en revelar su existencia. Ya en 1914 D. Juan M. Sánchez incluía en su excelente *Bibliografía Ara-*

---

[1] Se conocen, por lo menos, de solo este período *unas 17 ediciones*, desde la que apareció en París en 1546 con las cinco primeras sesiones, hasta la incluída por Carranza diez años más tarde en la ed. parisina de su *Summa Conciliorum*. Su descripción bibliográfica en G. CALENZIO, *Esame... delle opere riguardanti la storia del Conc. di Trento*, Roma 1869, pp. 123-35 y 199s.; *Documenti inediti... sul Conc. di Trento*, Roma 1874, pp. 439-48; y en S. KUTTNER, *Decreta septem priorum sessionum Conc. Trid. sub Paulo III Pont. Max.*, Washington 1945, pp. XVI-XXVII. Añádase la ed. salmantina de 1551, y, probablemente la parisiense de 1552 de la citada *Summa* de Carranza.

[2] En KUTTNER, p. XXVII, la descripción bibliográfica del ejemplar conservado en la *Spanish Society* de Nueva York. Pero ya medio siglo antes nuestro insigne PÉREZ PASTOR en *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid 1895, p. 108, había dado a conocer esta edición y descrito el ejemplar de la «Biblioteca de San Isidro». Por lo que a mí hace, no he podido comprobar si el pasado cataclismo bélico hizo desaparecer este ejemplar de la biblioteca que lo conservaba.

*gonesa*[3] este curioso impreso zaragozano, aunque sin especificar su contenido, ni otras indicaciones sobre el libro que las meramente tipobibliográficas. Más aún, como la obra carece de portada, Sánchez la registra bajo un epígrafe facticio, intitulándola «Actas del Concilio de Trento». Esta intitulación genérica ha podido ser la causa de que hasta el presente la noticia pasara inadvertida. Nosotros mismos al principio no advertimos el equívoco, pareciéndonos se trataba únicamente de una edición conjunta de los decretos de los dos primeros períodos. La diferencia más notable que apreciábamos con respecto a la de Medina, podría ser, a lo sumo, una cierta prioridad cronológica en favor de la zaragozana, ya que la licencia de impresión de la metimnense (11 nov. 1553) fué expedida por el rey[4] un mes y tres días exactamente después de la fecha (8 oct. 1553) en que va firmada, según Sánchez, la dedicatoria de la de Zaragoza[5]. Una ojeada al texto de esta última bastó a disipar las dudas. Concordando ahora con dicho texto ciertos pormenores que encontramos en Panzano[6], podemos rastrear las vicisitudes porque atravesó al nacer este interesante impreso.

---

[3] Juan M. SÁNCHEZ, *Bibliografía Aragonesa del siglo XVI*, 2, Madrid 1914, p. 41, núm. 349.

[4] Dicha licencia da a entender, como era natural, que la obra no había sido todavía impresa, pues en ella dice el rey: *Por qvanto vos, Francisco del Castillo... me feziste relación que vos quereys imprimir a vuestra costa los decretos que se fezieron en el Concilio de Trento...* (en KUTTNER, p. XXVII).

[5] En realidad, según veremos, esa dedicatoria está firmada por el editor el día *quinto Idus octobris... anno 1553*, que corresponde al 11—no al 8—de octubre de dicho año.

[6] J. L. PANZANO, *Anales de Aragón*, l. 3, c. 10, n. 7, Zaragoza 1705, pp. 488-89. He aquí sus palabras: *Por este tiempo* [añ. 1554] *los obispos de Segovia, Calahorra, y Pamplona, y otros obispos de España, que avían venido del Concilio de Trento, quisieron y aun pusieron en execución la impressión de los decretos del Concilio que cada vno traía con su acto y sello; y el Príncipe con sus cartas generales lo mandó assí; y al arçobispo D. Hernando de Aragón el Fiscal D. Juan Pérez de Nueros dezía lo mismo con carta del Príncipe. El arçobispo replicó, que quáles decretos eran los que se avían de imprimir y poner en execución. Y dixo el Fiscal: Estos que se han impresso en Zaragoça. Y entonces respondió el arçobispo, que el obispo de Huesca D. Pedro Agustín embió vn trasunto que traxo de Trento al librero; y que Fr. Juan Regla fué a los Inquisidores, y les dixo que él avía traído del Concilio otro original como el que se avía impresso, y que avían puesto palabras esenciales en el de molde que no estavan en el manuscrito que él tenía. Y porque esto mismo podría aver sucedido en Toledo, Sevilla, Segovia, Valladolid, Calahorra, y en otras partes que se avían impresso, y que a vista de la confusión que declarava este suceso viesse el Fiscal qué es lo que el Príncipe mandava, y que si el Príncipe enbiava algún original, o si avía breve de su Santidad. Y convenido el Fiscal, y hallándose sin original y sin breve, dixo al arçobispo, que tenía razón y que lo participaría assí al Príncipe. Y en todo este año se le respondió.*

*Los obispos quisieron visitar sus diócesis con los decretos impressos, y tuvieron grandes questiones. Y por averse mezclado los tribunales seculares*

Según Panzano, la iniciativa hacia 1554 de la publicación de estos decretos hay que atribuirla al Príncipe Don Felipe, quien por medio de *cartas generales* lo mandó así a los obispos. En virtud de ese mandato, los prelados de Segovia, Calahorra y Pamplona entre otros venidos del Concilio, *pusieron en execución la impressión de los decretos... que cada vno traia con su acto y sello.* Al arzobispo de Zaragoza [7] le intimó la orden el Fiscal D. Juan Pérez de Nueros, mostrándole los que ya habían sido impresos allí mismo por obra del obispo de Huesca [8]. Este—replicó el arzobispo—ha enviado, sí, a imprimir en Zaragoza una copia de los decretos conciliares traídos por él de Trento, pero la estampación ha salido tan incorrecta, que Fray Juan Regla la denunció al Santo Oficio, advirtiendo a los Inquisidores cómo el cambio de palabras importaba a veces modificaciones esenciales en el texto. Otro tanto—añadió el prelado—ha podido suceder también en las ediciones publicadas en Toledo, Sevilla, Segovia, Valladolid, Calahorra y en otras partes de España. Por lo mismo, debe procederse con cautela y ver si el Príncipe envía originales fidedignos, o si de Roma se han recibido breves sobre el caso.

Nada de eso se tenía de momento, y el Fiscal no instó más por entonces, contentándose con solicitar de la Corte nuevas instruciones.

Pero la denuncia al Santo Oficio de la edición ya publicada revestía su importancia. En efecto, Fray Juan Regla había intervenido como teólogo imperial en la segunda etapa del Concilio [9], y basaba sus reparos en la confrontación con la copia manuscrita de los decretos que había traído consigo de Trento. Con todo, el editor supo ganarle por la mano. Anticipándose a posibles objeciones había ofrendado su obra a los Inquisidores del reino de Aragón, estampando al frente de ella solemnísima dedicatoria.

---

*para esta execución, se sintieron mucho en Roma, y aparecieron cedulones contra los Oidores en Valladolid, sin saber quién los avia puesto, aunque se sospechó de vn italiano, criado de el Nuncio...*

Por lo que he podido comprobar en otros casos, las noticias eclesiásticas de estos años las toma directamente Panzano de los documentos originales, v. gr. de las actas del cabildo catedralicio.

Coincidiendo por otra parte en este caso, como veremos, las observaciones que atribuye a Regla con lo que se advierte en nuestro impreso, no hay dificultad en referir a éste lo que dice de la edición impresa en Zaragoza de los decretos tridentinos, y aceptar su testimonio.

[7] *Don Hernando de Aragón,* arzobispo de Zaragoza de 1539-1577.

[8] Era éste a la sazón *Don Pedro Agustín,* que regentó la diócesis oscense de 1545-1572. Véase sobre él nuestra obra *Españoles en Trento,* Valladolid 1951, pp. 900-11.

[9] Véase nuestra citada obra, pp. 697-703, en donde se hallará la reseña biobibliográfica de este teólogo, ingresado en la Orden de los Jerónimos en el monasterio de Santa Engracia de Zaragoza.

Hemos de creer que no falló mucho en el cálculo, pues la obra, a pesar de la denuncia, comenzó a difundirse. Así en 1554, a poco de aparecer en Zaragoza, salía reeditada en Alcalá de las prensas de Salzedo. En ese sentido juzgo han de interpretarse las siguientes palabras de Villanueva tratando de D. Acisclo Moya de Contreras: *Era Inquisidor de Aragón a 11 de octubre del año anterior* [*1553*], *en cuyo día se le dedicó la colección de lo actuado en la 2.ª reunión del Concilio Tridentino, impresa en Alcalá por Atanasio Salzedo 1554, en 4.°: libro raro, que he visto después en poder de D. Manuel Abella nuestro académico* [10]. Sería demasiada coincidencia que en una misma fecha se dedicasen a un mismo personaje en dos sitios diversos dos obras distintas de características idénticas.

Los deslices tipográficos—muy numerosos, por cierto, y algunos, como veremos, de gran monta—entorpecerían con el tiempo la ulterior difusión del libro. Posiblemente paralizaron también su venta, si ya no provocaron la desaparición o destrucción de los ejemplares existentes. Por otra parte, la edición debió de quedar suplantada por las que simultánea o casi simultáneamente se imprimieron, según el arzobispo D. Hernando, en diversas ciudades de España.

Sin embargo, las ha sobrevivido a todas. Todas las demás han desaparecido o se ignora su paradero. Sólo ésta se nos conserva. Y eso es cabalmente lo que más realza su interés y lo que la hace singularmente estimable para nosotros. Añádase que, si no precedió en tiempo a todas sus contemporáneas, es ciertamente una de las primeras. Basta recordar la fecha de la dedicatoria (11 oct. 1553). El propio editor asegura, por su parte, en esa misma dedicatoria que hasta aquel momento no sabía de ninguna otra colección similar que hubiese sido impresa.

Mérito positivo es también la diversidad de documentos que contiene, todavía hoy utilizables. En primer lugar la lista de conciliares. Comparada con las que ofrecen otras fuentes, es cierto que no registra tantos nombres, pero débese tener en cuenta que sólo alcanza hasta el 11 de noviembre. Aun así, incluye entre los teólogos al carmelita Fray Antonio Marinari, que si bien figura en Theiner [11], no lo hace sino a fines de diciembre. Por lo demás, es interesante comprobar a base de este impreso cómo ya a principios de noviembre habían hecho acto de presencia en Trento la mayoría de los doctores que actuaron en la segunda etapa del Concilio. Bajo este aspecto podemos considerar este catálogo como un punto de referencia que ayuda a contrastar o depurar noticias de diversas procedencias.

---

[10] J. VILLANUEVA, O. P., *Viaje literario a las iglesias de España*, 7, Valencia 1821, pp. 100-01.

[11] A. THEINER, *Acta genuina ss. oecum. Concilii Tridentini*, Zagreb 1874, p. 631.

No faltan tampoco allí otros datos de interés entresacados de los diarios o las actas [12]. Destaquemos por su novedad los relativos a la agitadísima sesión del primero de setiembre. La narración es más detallada y pintoresca que en Theiner [13]. De ella, por de pronto, parece desprenderse que el sobresalto de los Padres no comenzó con la discusión del título que intencionadamente, de seguro, otorgaba en una carta el rey francés al Sínodo.

Como quiera que sea, la novedad de nuestro impreso está en la explicación del incidente en torno a ese discutido título. Hasta ahora ignorábamos que el vendaval que amenazó un momento convertir la escena en un campo de agramante hubiese sido provocado por algún obispo. Creíamos más bien que había surgido poco menos que espontáneamente en la colectividad de Padres, ofendidos de que el Cristianísimo se permitiese—ya en el sobrescrito—denominar «*conventum*» y no «*concilium*» a la asamblea tridentina. Siguiendo a nuestro impreso, venimos a saber que la oposición partió de dos obispos españoles, el Auriense [14] y el Legionense [15]. Estos, indignados por la que estimaban injuriosa denominación para el Concilio, protestaron ante el Secretario-Canciller, arrastrando en su protesta a otros. La conmoción degeneró en tumulto. Los Padres no se entendían: unos, conocido el título, accedían a que se leyese todo el documento; otros se negaban a ello. A todo esto, el embajador francés se esforzaba por hacer entender a todos que «*conventum*» significaba lo mismo que «*concilium*»; que no debían reparar en la palabreja (*vocula*), y otras cosas en ese sentido.

Nada de esto nos era conocido, y hemos de agradecer al editor zaragozano el cuidado de dar a conocer estos detalles. No menos merece nuestra gratitud por el empeño en transcribirnos íntegro el discurso conciliar pronunciado en la sesión del 25 de noviembre por el obispo de San Marco. Según Theiner [16], hasta 1874 no había sido dado a las prensas, y de hecho tampoco lo he visto registrado por Calencio en sus reseñas [16a] bibliográficas sobre el Concilio.

Al cumplirse ahora cuatro siglos de la aparición en Zaragoza de este impreso, me pareció haría un grato servicio a mis lectores dándoles a conocer la obra. Pasemos ya a describirla.

---

12 A esta clase pertenece, sin duda, la referencia que nos da sobre el sermón de Don Francisco de Toro tenido el 25 de dic. de 1551. Ninguno de los diarios ni las actas hasta ahora publicadas lo mencionan.

13 THEINER, *Acta*, I, 486-87.

14 *Don Francisco Manrique de Lara*, que fué obispo de Orense de 1542-1556. Véanse nuestros *Españoles en Trento*, pp. 412-13.

15 *Don Juan Fernández Temiño*, que ocupó esta sede de 1546-1556. Véase nuestra citada obra, pp. 614-15.

16 THEINER, *Acta* I, 601.

16a *Esame*, pp. 123ss.; *Documenti*, pp. 439ss.

### Descripción bibliográfica

Ante todo, el ejemplar que describimos se conserva en la *Biblioteca Universitaria de Zaragoza*[17] con la signatura *A-38-46*. Es el único, que sepamos, de esta obra. Carece de portada. Tal vez llevaba originariamente una cubierta sencilla de papel, en donde constaría el título que expresamos a continuación, u otro parecido.

*Título:* Se puede considerar como tal el siguiente encabezamiento general que va en el fol. [3*r*], y reza «ACTA CONCI / LII TRIDENTINI AB EIVS REDVCTIONE / per Iulium Tertium Pontificem Maximum».

*Dimensiones*: 142 × 201 mm. las hojas, y 112 × 162 la caja. El recuadro con el escudo de Carlos V que va en el fol. [2*v*] mide 109 × 168 mm.

*Signaturas tipográficas:* $a^4$, $b^4$, $C^4$ — $K^4$. Por error en vez de bii, como debiera, pone equivocadamente aii. Faltan de grabar a, aii, biiii, Ciiii, Diiii, Fiiii, Giiii, Hiiii, Iiiii, Kiiii.

Todo el libro consta de 40 hojas foliadas con numeración romana, menos las tres primeras, que carecen de foliación. Las hojas 11, 25, 27, y 39 están mal numeradas, pues en lugar de las cifras XI, XXV, XXVII y XXXIX que les correspondían, según la foliación, llevan iX, XXii, X, y XXXVi, respectivamente.

Las páginas van a dos columnas, excepto la del fol. [2*r*], que contiene la dedicatoria y está impresa a toda plana. El encabezamiento general de la obra y la intitulación de la bula convocatoria de Julio III, ambos en el fol. [3*r*], corren también a lo ancho de la plana, sin distinción ninguna de columnas. La planas son de 44 líneas al máximo, incluído el cabecín correspondiente. Las letras—minúsculas en general—redondas, pero alternan a veces con cursivas. Los tipos del cuerpo 8, salvo para las cuatro sílabas ACTA CONCI del título, que son mayúsculas del 28 (9 mm.). Las capitales ornamentadas de algunos párrafos, en madera.

La encuadernación—pastas de cartón forradas con pergamino—es moderna. Al encuadernarse el libro, la cuchilla del encuadernador recortó ligeramente las hojas, pero estos cortes no afectan a la integridad del texto ni aun a la estética de los márgenes.

La obra—por lo demás, perfectamente conservada—carece de índices, sin que pueda precisarse si es porque no los tuvo nunca, o porque le han sido arrancados. Quizá al vuelto de la cubierta—si llegó a tenerla—se hallaría un sumario del contenido de la obra.

---

[17] Vaya desde aquí todo mi agradecimiento al amable Sr. Director de dicha Biblioteca, Don Mariano Burriel, que puso a mi disposición la obra para examinarla con toda comodidad y sosiego.

Fol. [1r].—*En blanco* [18]. Próximo al borde superior izquierdo de la página va escrito a mano, en letra del siglo XVI: «Andreâ a Vega in defensione istius concilij». Delante de *Andreâ* hay una palabra o partícula indescifrable por hallarse casi del todo borradas sus letras. Sólo se distinguen las dos últimas, que parecen ser una v seguida de una n unidas (vn).

Fol. [1v].—*En bl.*

Fol. [2r].—*Dedicatoria*: «REVERENDIS ADMODVM ET IN CHRISTO / obseruandis patribus D. Acisclo Moya de Contreras, & Arias Galle/go Aragonum regni Inquisitoribus catholiçe Fidei vigilan/tissimis Michael Capilla bibliopola».

Va fechada «Cesaraugustae/quinto Idus Octobris, anno Incarna/tionis Dominicae / 1553», o sea el 11 de octubre de 1553, no el 8 como pone Sánchez.

El editor Miguel Capilla, que la dicta, es sin duda el «mercader de libros y vecino de Çaragoça» Miguel *Zapila* o *Çapila*—en latín *Capilla* o *Çapilla*—, que a mediados del siglo XVI aparece allí costeando la impresión de diversas obras.

Fol. [2v].—*Escudo de Carlos V,* circundado del toisón, pero sin el águila bicéfala.

Fol. [3r]-40r.—*Texto de la obra,* al final del cual (fol. 40r, col. 2.ª) se halla, a guisa de colofón, la siguiente indicación tipográfica: «CAESARAVGVSTAE / in edibus Augustini Millan».

Fol. [40v].—*En bl.*

No es raro encontrar a lo largo de la obra párrafos enteros subrayados a mano. Tal ocurre, por ejemplo, con la última cláusula del decreto conciliar suspendiendo las tareas del Concilio (*véase el facsímil del fol.* [39v]). El subrayado afecta concretamente a la recomendación a príncipes y obispos de hacer ejecutar *omnia et singula quae per hoc sacrum oecumenicum concilium fuerunt hactenus statuta et decreta.* El haberse fijado en esta cláusula, indica muy probablemente que el ejemplar que manejamos fué utilizado antes de 1562 en la agitadísima contienda dogmático-disciplinar entre obispos y cabildos. Una circunstancia más que lo hace particularmente precioso.

### Descripción detallada del texto

Para utilidad de los lectores damos a continuación una breve reseña de los documentos que contiene el libro por el orden en que los presenta. La mayoría se hallan publicados en las colecciones documentales del Concilio. Como estas colecciones son fácilmente accesi-

---

[18] Por razones de comodidad uso números arábigos en vez de romanos para designar los folios.

bles, me abstengo de dar la referencia exacta en citas. Por excepción lo hago en algún caso; además en los extractos copiaré después algunas de esas piezas más interesantes, o que no se encuentran en otras partes.

Fol. [3*r-v*].—Comienza el folio con el siguiente encabezamiento, a modo de intitulación general de toda la obra: «*Acta Concilii Tridentini ab eivs redvctione per Iulium Tertium Pontificem Maximum*». A continuación, debajo, se inserta la bula convocatoria *Cum ad tollenda* de 14 de nov. 1550, cuya transcripción acaba en el vuelto de este mismo folio. Va subscrita por «*Rom. Amassaeus, M. card. Crescen., R. de sainct Marsal*».

Fol. [3*v*].—Testificación notarial de la promulgación de la bula precedente, practicada en Roma el 1 de enero de 1551.

Fol. 4*r*.—Subscripción de la testificación anterior por los cursores pontificios «*Ioannes Roillard*; *Maturinus Menandi*; *Medardus Nicolai*; *Adrianus de Cuppis, magister cursorum*». Sigue a continuación el breve *Superioribus diebus* de 27 de diciembre de 1550—no 1551, como pone por error el impreso—ordenando a los patriarcas y arzobispos que notifiquen a sus sufragáneos la promulgación de la nueva convocatoria del Concilio.

Fol. 4*r-v*.—Testificación de haber sido promulgado en Roma dicho breve el 1 de enero de 1551.

Fol. [4*v*].—Subscripción de esa misma testificación por los antes mencionados cursores pontificios.

Fol. [4*v*]-5*r*.—Circular de Carlos V desde Augusta el 23 de dic. de 1550, a los obispos españoles, ordenándoles se dispongan a partir para Trento y estar allí, a más tardar, para mediados de abril de 1551. «*Que quidem litere*—se dice en la advertencia que precede al documento—*simul cum copia bulle reductionis eiusdem concilii per publicum notarium coram testibus presentate fuerunt singulis. Que omnia iussus* [sic por *iussu*] *Imperatoris sic acta sunt. Sed quia ipse litere vulgari sermone hispano scripte fuere, eo quod ad prelatos potissimum Hispanie essent destinate, ideo eas hispanico sermone ap*[*p*]*onere visum est.*»

El texto de la carta coincide enteramente con el publicado en *Concilium Tridentinum*, t. 11, pp. 606-7, salvo pequeñas variantes ortográficas y algunos cambios intrascendentes de palabras. La diferencia está en que nuestro impreso pone completa la fecha, expresando día, mes y año, al paso que la copia utilizada en aquella colección no contiene sino el mes y el año.

Esta misma circular ha sido también publicada por Ferrandis-Bordonau en el *Archivo Histórico Español*, t. 1, pp. 215-16; pero la copia que éstos utilizan no expresa tampoco el día, y omite además la siguiente cláusula inmediatamente antes de la fecha: «y en que nos auiseys de cómo lo poneys en obra».

Fol. 5*r-v*.—Discurso del Lic. Don Francisco de Vargas en la recepción del card. Legado. Termina: «...molestior. Dixi».

Fol. [5*v*].—Sesión del 1 de mayo de 1551, primera de las de la segunda etapa del Concilio. Indicación sumarísima de lo realizado en dicha sesión, al estilo de la que pone Theiner. A continuación se inserta la bula siguiente.

Fol. [5*v*]-6*r*.—Bula *Ad prudentis patrisfamilias* dirigida al card. Legado y a los otros dos Presidentes del Concilio.

Fol. 6*r*.—Breve indicación de las solemnidades y sermones tenidos en el Concilio los días de la Ascensión, Pentecostés, Trinidad, Corpus Christi, Fiesta de San Pedro y San Pablo, Asunción y primero de setiembre.

Fol. 6*r*.—Sessio habita prima die septembris. Celebrauit autem summam Missam archiep. Calaritanus.

Fol. 6*r*-8*r*.—Oratio Reverendorum sacri Concilii Tridentini Praesidum nomine recitata Cal. septembris.

Fol. 8*r*-9*r*.—Credenciales del Emperador nombrando al conde de Montfort, a Don Francisco de Toledo y al arcediano Guillermo de Putiers o Poitiers embajadores suyos ante el Concilio. Augsburgo 1 de jul. de 1551.

Fol. 9*r*.—Discurso del conde de Montfort en la presentación de dichas credenciales.

Fol. 9*r*.—Respuesta del Concilio.

Fol. [9*v*].—Credenciales del Rey de Romanos nombrando embajadores suyos cerca del Concilio a los obispos de Zagreb y Viena. Viena 16 de agosto de 1550 [sic] [19].

Fol. 10*r*.—Protesta de los Padres antes de leerse en la asamblea los escritos dirigidos por el rey francés «Patribus conventus Tridentini».

Fol. 10*r-v*.—Carta del Cristianísimo a los Padres «Tridentini consessus». Fontainebleau 13 de agosto de 1551.

Fol. [10*v*]-12*r*.—Scriptum regis Galliae pro sui declaratione ad Concilium Tridentinum missum.

Fol. 12*r*.—Respuesta del Concilio a los dos escritos anteriores.

Fol. 12*r-v*.—Decretum sessionis habitae Calendas [sic] septembris.

Fol. [12*v*].—Descripción de la protesta de los Padres por el título de *conventus* con que designaba el rey francés al Concilio Tridentino.

Fol. [12*v*]-13*r*.—Credenciales del Elector y marqués de Brandeburgo a sus embajadores ante el Concilio. Colonia 1 de agosto de 1551.

---

[19] THEINER (*Acta* 1, 486) fecha el documento el 16 de agosto de 1551, pero no publica el texto.

Fol. 13*r*-14*r*.—Discurso del Embajador de dicho Elector al presentar sus credenciales en la sesión del 11 de nov. de 1551.

Fol. 14*r*.—Respuesta del Concilio.

Fol. 14*r*-[16*v*].—Decreto dogmático sobre la sagrada Eucaristía publicado en la sesión del 11 de oct. de 1551.

Fol. [16*v*]-18*r*.—Decreto de reforma publicado en la misma sesión.

Fol. 18*r*.—Decreto de la misma sesión prorrogando la definición de cuatro artículos sobre el sacramento de la Eucaristía.

Fol. 18*r*-*v*.—Salvoconducto para los protestantes dado en la misma sesión.

Fol. [18*v*-20*v*].—Nueva respuesta del Concilio a los escritos del monarca francés.

Fol. [20*v*-21*v*].—Lista de Padres y Embajadores asistentes a la sesión del 11 de octubre.

Fol. [21*v*]-22*r*.—Lista de Maestros y Doctores presentes en Trento el 11 de noviembre por razón del Concilio.

Fol. 22*r*-24*r*.—Discurso del obispo de San Marco en la sesión conciliar de 25 de nov. de 1551.

Fol. 24*r*-29*r*.—Decreto dogmático sobre los sacramentos de la penitencia y extremaunción publicado en la citada sesión de 25 de noviembre.

Fol. 29*r*-31*r*.—Decreto de reforma dado en la misma sesión.

Fol. 31*r*.—Sumaria indicación de las solemnidades y sermones tenidos en el Concilio los cuatro Domingos de Adviento, mas los días 25, 26 y 27 de dic. de 1551, y 1 y 6 de enero de 1552.

Fol. [31*v*-33*v*].—Discurso ante los embajadores imperiales por los del duque Mauricio.

Fol. [33*v*]-34*r*.—Protesta del Concilio antes de escuchar a los delegados protestantes en la congregación del 24 de enero de 1552.

Fol. 34*r*-36*r*.—Discurso de los embajadores del duque Mauricio de Sajonia en la misma congregación.

Fol. 36*r*-37*r*.—Memorial de quejas presentado por los embajadores del duque de Wittenberg en la misma congregación.

Fol. 37*r*.—Decreto conciliar de la sesión de 25 de enero de 1552.

Fol. 37*r*-38*r*.—Salvoconducto del Concilio para los protestantes.

Fol. [38*v*].—Credenciales del rey de Portugal nombrando embajadores suyos ante el Concilio «Iacobum Siluium, Iacobum Goueanum, Ioannem Paez [sic]».

Fol. [38*v*]-39*r*.—Respuesta del Concilio al presentar los embajadores portugueses sus cartas credenciales.

Fol. 39*r*-*v*.—Decreto conciliar de la sesión del 28 de abril de 1552.

Fol. [39*v*]-40*r*.—Cédula de protesta presentada en esa misma sesión por el arzobispo de Sassari en nombre suyo y de otros diez prelados contra la suspensión del Sínodo.

## Confrontación de textos

Comparando nuestro impreso con el texto que nos ofrece Richter en su cuidada edición de los decretos tridentinos [20], las variantes son casi innumerables; pero no todas de la misma trascendencia. Las hay meramente tipográficas, otras son gramaticales o sintácticas y otras afectan al sentido, llegando en ocasiones a modificar no poco las frases. Por fortuna, estas últimas son en número las menos, pero no por eso disminuye su importancia. Es a ellas, sin duda, a las que aludía especialmente Fray Juan Regla cuando hacía observar a los Inquisidores que los cambios de palabras introducidos en la edición zaragozana de estos decretos importaban a veces modificaciones esenciales en el texto [21].

A nosotros son también las que más nos interesan. Por eso nos hemos fijado de modo particular en ellas, omitiendo la mayor parte de las otras, para no hacernos prolijos.

Con el fin de localizarlas hemos procurado anteponerlas siempre un número en cifras arábigas, seguido inmediatamente de una A o B mayúsculas. El número designa el folio, la letra la columna, siendo A la columna de la izquierda y B la columna de la derecha mirando al libro. El exponente que llevan dichas letras expresa a su vez la línea en que se halla la variante dentro de cada columna, empezando a contar las líneas desde arriba.

En las referencias al texto conciliar de Richter, el número-base que precede a las variantes quiere indicar la página, el exponente la línea, empezando a contar éstas por el cabecín de cada página.

| *Ed. zaragozana* | *Ed. de Richter* |
|---|---|
| SESIÓN 13 | |
| *Decreto y cánones dogmáticos* | |
| 14*r*B[19] interesse | 63[11] inter se |
| 14*r*B[32] institutum | 63[19] definitum |
| 14*v*B[40] affirmare corpus suum quod praebebat | 64[22] affirmaret corpus suum esse quod praebebat |
| 15*r*A[20] et sub quauis ipsius specie[i] sensibili particula, totus | 64[33] et sub quavis ipsius speciei parte, totus |

[20] *Canones et decreta Concilii Tridentini... Assumpto socio Friderico Schulte... edidit Aemilius Ludov. Richter*, Leipzig 1853.

[21] Véase arriba la *nota* 6.

Es ésta quizá la variante más significativa. Por sí sola plantea una cuestión teológica que, si bien afloró entre los Padres, no tuvo resonancia en el Concilio. Celebrábanse las congregaciones generales previas a la sesión décimatercia, y en ellas se trataba de determinar el modo de la presencia real de Cristo en la sagrada Eucaristía [22]. Con esta ocasión propuso el obispo de Huesca se incluyera en la definición la realidad de esa presencia aun en las partículas más pequeñas (*in parte quantumcumque minima*) de las especies consagradas [23]. El de León, D. Juan Temiño, en cambio, sugería que se limitara la definición a solas las partículas capaces de subsistir independientes (*in parte quae per se subsistere potest*) [24].

Las dos enmiendas parecen antagónicas, y representaban muy posiblemente dos contrapuestas posiciones escolásticas: la primera, comunísima, o mejor universal, hoy diríamos que única en la Iglesia; la segunda, insostenible desde luego, y defendida antiguamente sólo por algunos teólogos [25].

Según ella, Cristo está presente todo entero, no en cualesquiera partes de las especies, sino en aquellas solamente *quae tantam habent quantitatem ut, si separarentur a toto, posset in eis conservari substantia panis; in illis vero partibus minimis semel tantum* est Christus totus *in toto et pars in parte minore minima separabili* [26]. *Cumque non quaelibet pars*—comenta Vázquez—*quae in toto coniuncta conservat formam panis simul cum aliis, possit eam conservare separata, sed pars tantae aut tantae magnitudinis, ut constat; sequi etiam videtur totum Christum non esse sub qualibet parte ante divisionem, sed in ea solum quae separata posset conservare substantiam et formam panis* [27].

Es posible que la propuesta del Oscense tendiera a eliminar de golpe y para siempre esta opinión, si ya no se dirigía más bien contra la de Juan Mayor, que enseñaba *posse separari tam minimam particulam specierum, ut sub ea non possit conservari corpus Christi, quamvis posset conservari substantia panis, ut v. gr. si tam sit minima ut nullo sensu percipi possit* [28].

---

[22] Ocurría esto entre fines de setiembre y principios de octubre de 1551 (THEINER, *Acta* 1, 502-30).

[23] THEINER, *Acta* 523.

[24] Ib. 523-24.

[25] Quizá, sin compartir con éstos su opinión, lo que pretendía Temiño con su enmienda no era más que salvarlos de una condenación explícita.

[26] SUÁREZ, *In 3ae Part.* q. 76 a. 3, d. 52 sect. 2 n. 1 (*Opera* [*ed. Vivès*] 21, 218).

[27] VÁZQUEZ, *In 3ae Part.* q. 76 a. 4, d. 188 c. 3 n. 12. Por supuesto que ni Vázquez ni Suárez admitieron nada de esto.

[28] SUÁREZ, l. c. sect. 1 n. 5. He aquí las palabras de Mayor que más parecen hacer al caso: *Tertio arguitur contra solutionem. Est dare minimum naturale tritici; ergo sub parte illius non erit corpus Christi; ergo nec in*

Como quiera que sea, el Concilio no quiso pronunciarse abiertamente en contra de tales opiniones, condenándolas en términos explícitos. Con ello, los raros defensores que aún las sostenían debieron de creerse que no habían sido desautorizadas, y que lícitamente podían seguirse sosteniendo. Entre ellos se contaba, sin duda, el inspirador de nuestro impreso. Animado por él se atrevió el editor a modificar el texto conciliar en favor de su sentencia. En lugar de transcribirlo lisa y llanamente como había sido aprobado: «*Totus... et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte... exsistit*» [29], puso por su cuenta: «*Totus... et interger Christus sub panis specie et sub quauis ipsius specie*[*i*] *sensibili Particula... exsistit*». Con razón decía Regla que había en él modificaciones esenciales.

| *Ed. zaragozana* | | *Ed. de Richter* | |
|---|---|---|---|
| 15*r*B[25] | hoc est | 65[10] | hoc et |
| 15*r*B[25] | vt quae | 65[11] | utque |
| 15*r*B[39] | positi debilitati | 65[19] | positi vel debilitati |
| 15*v*B[23] | specialiter [corregido a pluma, *spiritualiter*] | 66[5] | spiritualiter |
| 16*r*A[2] | in concordiae symbolo | 66[17] | in hoc concordiae symbolo |

---

*quacumque parte Hostiae. Forte dicis, et sic dicendum est, quod illud enthymema est mala consequentia: quia pars illius minimi naturalis est in suo toto, et in qualibet parte illius erit corpus Christi totaliter. Contra, saltem capiatur pars illius minimi naturalis: sub illa non erit corpus Christi.*

*Respondetur, pars illius minimi naturalis non potest separari a suo toto naturali; et quamvis ponatur separata de potentia Dei, est difficultas an illa sit sensibilis aliquo sensu, an non. Si secundum, non sufficit ad sacramentum; si enim minimum naturale non fuerit sensibile aliquo sensu, non sufficit ad sacramentum Eucharistiae, quia sacramentum est inuisibilis gratiae sensibile signum. Status autem est in minimo sensibili, vel maximo non sensibili, quod extraneum est a minimo naturali, nec aportet cum illo coincidere. Tunc, consecrato minimo sensibili, sub illo et qualibet eius parte erit corpus Christi. Si vero detur maximum non sensibile, nec corpus Christi erit sub illo nec aliqua eius parte, quia non est sensibile signum* (*In quartum sententiarum* dist. 10 q. 1, París 1519, fol. 46*v*).

Coincidiendo fundamentalmente con esto, afirmaba por su parte en Trento Fray Luis de Carvajal en 1547, que la presencia corporal de Cristo en las partículas consagradas había que admitirla mientras éstas fueran perceptibles (*quandiu acuto visu videri possunt*). La razón es—añadía—porque los sacramentos son *rei invisibilis visibilis forma. Ergo si particulae*—concluye—*reducantur ad illam quantitatem quae nullo modo apparere posset, ibi non est corpus Christi* (véanse nuestros *Españoles en Trento*, p. 723).

Para explicar semejante coincidencia, no se olvide que Mayor era escotista. Por otra parte, Carvajal debió de conocerle y aun oirle en París durante sus estudios teológicos.

[29] *Conc. Trid.* ses. 13 c. 3.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 16*r*A[10] | ea fide | 66[21] | ea fidei |
| 16*r*A[16] | confortari & huius miseriae | 66[24] | confortati ex huius miserae |
| 16*r*A[26] | quae illis haereses caueri | 66[30] | quae ab illis haereses caveri |
| 16*r*B[26] | remanere corpus | 67[6] | remanere verum corpus |

*Decreto de reforma.*

La división en cánones de este decreto es distinta de la que ofrece Richter. El número total sí es el mismo en ambas ediciones, pero no todos los cánones tienen la misma extensión en ellas. Por de pronto, en nuestro impreso llevan un proemio, que abarca desde el principio del decreto hasta las palabras «ita statuit & decreuit», y que Richter incluye en el canon primero. En cambio, no llevan epígrafes como en Richter, y su numeración va expresada no en números romanos como en éste, sino con la palabra latina correspondiente en esta forma: *canon primus, canon secundus,* etc. Esto supuesto, véase la equivalencia de ambos textos:

| | | |
|---|---|---|
| Proemio | = | 70[35]-71[10] |
| Can. 1 | *Inc.* In causis visitationis<br>*Expl.* persistant | 71[10_20] |
| Can. 2 | *Inc.* y *Expl.* como en Richter. | 72[18_24] |
| Can. 3 | *Inc.* Reus ab<br>*Expl.* propterea statuit & decreuit | 72[27_39] |
| Can. 4 | *Inc.* Episcopo per se<br>*Expl.* vt sequitur, statuit & decreuit | 72[29]-73[9] |
| Can. 5 | *Inc.* Episcopus apud<br>*Expl.* Ita statuit & decreuit | 73[9_25] |
| Can. 6 | *Inc.* Episcopus, nisi<br>*Expl.* moneatur | 73[25_28] |
| Can. 7 | *Inc.* y *Expl.* como en Richter | 73[31_34] |
| Can. 8 | *Inc.* y *Expl.* como en Richter. | 73[36_37] |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 16*v*B[30] | admonendum | 70[41] | admonendos |
| 16*v*B[32] | subditos | 70[42] | subditis |
| 17*r*A[38] | diferre teneatur, sed in | 71[14] | deferre teneatur, sed ea ac |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 17*v*A[30] | verendum | 73[7] | ferendum |
| 17*v*B[5] | delegans | 75[14] | delegatus |
| 18*r*B[34] | prosequitur | 74[29] | prosequatur |
| 18*v*A[10] | tamen scripto | 74[41] | tam scripto |
| 18*v*A[25] | dilectis | 75[4] | delictis |

## Sesión 14

| *Decretos dogmáticos* | | | |
|---|---|---|---|
| 25*r*A[41] | afectus huius sacramenti | 76[17] | effectus huius sacramenti |
| 25*v*A[29] | quod vnquam | 77[39] | quod nunquam |
| 25*v*B[6] | pronuntiant | 78[3] | pronuntient |
| 25*v*B[24] | priorum | 78[14] | piorum |
| 25vB[32] | confiteri audeant | 78[19] | confiteri student |
| 26*r*A[28] | reuelaretur | 78[40] | levaretur |
| 26*r*B[6] | modo ita utitur | 78[50] | modo etiam utitur |
| 26*v*A[27] | fides siue poenitentia | 79[39] | fides sine poenitentia |
| 26*v*A[30] | et non solum | 79[41] | et non alium |
| 27*r*A[39] | in Aram | 81[2] | inde arrham |

El decreto dogmático sobre la extremaunción no va dividido en capítulos como en Richter, sino que se encabeza toda la doctrina con el siguiente epígrafe, que se halla también en éste: *Doctrina de sacramento extremae unctionis*. Por lo demás repárese en estas variantes:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 27*v*B[18] | et ratio fidei | 82[22] | et oratio fidei |
| 27*v*B[21] | gratia Spiritus | 82[23] | gratia est Spiritus |
| 28*r*A[6] | cum in haud simile vitae discrimen inciderit | 82[12] | quum in aliud simile vitae discrimen inciderint |

La variante, como se ve, implica un notable cambio de sentido.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 28*r*B[1] | Canones de sacramentis poenitentiae & extremae vnctionis publicati in sessione habita 25 nouembris 1551 | 83[17] | De sanctissimo poenitentiae sacramento |

Los cánones de penitencia no van numerados, como en Richter, con numeración romana, sino, como en los de reforma de la sesión décimatercia, con el correspondiente ordinal latino, de este modo: *canon primus, canon secundus,* etc. Pero tanto éstos como los de extremaunción forman series numeradas independientes.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 28*r*B[25] | retinendi in sacramento | 83[29] | retinendi peccata in sacramento |
| 29*r*A[19] | esse tantam nouam vitam | 84[45] | esse tantum novam vitam |

*Decreto de reforma.*

Tanto el proemio como los cánones de esta sección no llevan epígrafes. La división del texto coincide con la de Richter, salvo que nuestra edición omite íntegro el *canon 14* sobre la celebración de la próxima sesión en que se proponía tratar el Concilio del sacrificio de la Misa y del sacramento del Orden y continuar la materia de reforma. Entre sus variantes más notables pueden advertirse las siguientes:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 29*r*B[30] | conuiuentibus | 86[32] | conniventibus |

También aquí el matiz de la palabra es no poco distinto.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 29*v*A[15] | discernendos | 86[46] | decernendos |
| 30*r*A[21] | obligant | 88[36] | obligent |

La variante es muy digna de notarse, tratándose como se trataba de un punto tan discutido como el de las exenciones capitulares. El empleo del indicativo (*obligant*) en lugar del subjuntivo (*obligent*) podía dar lugar quizá a una interpretación distinta de la frase.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 30*r*B[6] | excessione | 89[6] | ex concessione |
| 30*v*A[20] | prouentibus [*optima lectura*, y mejor que la de Richter] | 91[41] | provenientibus |
| 31*r*A[21] | nisi vel | 97[53] | nisi ut |
| 31*r*B[6] | censeantur | 98[19] | intelligantur |

SESIÓN 15

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Decreto prorrogatorio* | | | |
| 37*r*B[5] | odioque consulere | 99[4] | otioque consulere |
| 37*v*B[24] | prohibeatur | 100[11] | prouideatur |

**Extractos**

Transcribimos en este apartado algunas de las noticias o documentos que más pueden interesar a los lectores. Otras piezas de interés se hallarán entre las fotocopias.

Fol. [2*r*] «Reverendis admodvm et in Christo obseruandis Patribus Domino Acisclo Moya de Contreras et Arias Gallego, Aragonum regni

Inquisitoribus catholiçe fidei vigilantissimis. Michael Capilla bibliopola

S. P. D.

Cvm casu ad me peruenisset, Patres uigilantissimi, libellus manuscriptus, studiosis ut certe spero admodum utilis, de his omnibus que in generali Concilio Tridentino ab eius reductione sub Iulio Tertio Maximo Pontifice vsque ad eiusdem synodi propter bellorum tumultum per bien[n]ium suspensionem acta sunt, nec alicubi scirem hucusque prelo fuisse com[m]issum; cum interim decreto eiusdem sancitum sit, ut que in eo acta era[n]t ab omnibus penitus obseruentur; utilitatibus reipublicae christianae consulens, ne edax omnium tempus aut fortuna nobis aduersa e manibus eripere uel diutius sub umbra latere conaretur, illum meis impensis edere decreui.

Tamen, ne inermis et auxilio destitutus in medium prodire uideretur—quanquam ipsa uniuersalis Ecclesia, a qua confectus est, arma et uires illi subministret—, ut facilius impostura aliqua aut calumnia et iniuria quibus affici poterit uitentur; cum uos in hoc inclyto Aragonum regno fidei propugnaculum et defensores—de quibus ipse egit—sitis constituti, nobis [sic, por *uobis,* sin duda] tanquam parentibus tutellaribus offerre uisum est.

Quapropter omnixe [sic, por *enixe,* sin duda] oro eum defendendum assumite, meque uestro obsequio deuinctissimum semper habete.

Valete. Cesaraugustae quinto Idus octobris anno Incarnationis Dominicae 1553.»

* * *

[5*v*] «Prima die mai[i] habita est sessio iuxta bullam reductionis Concilii; qua quidem die Legatus Summi Pontificis, qui tunc aduenerat, rem diuinam fecit, habuitque orationem Frater Sigismundus Diruta, Ordinis Sancti Francisci. Ne[c] quicquam aliud in ea sessione actum est, quam quod recitatum fuerit mandatum Summi Pontificis.»

* * *

6*r* «Ipsa die Ascensionis summam Missam celebrauit Archiepiscopus Sipontinus, Concilii Tridentini Praesidens. Orationem autem habuit Doctor Petrus Fragus, quae quidem ipsa impressa est.

Ipsa die Penthecostes rem diuinam fecit episcopus Veronensis, Concilii supradicti Praesidens, Orationem autem habuit episcopus Salaminensis.

Ipsa die Sanctissimae Trinitatis summam Missam celebrauit Archiepiscopus Turritanus. Orationem autem habuit Doctor Martinus Olaueus

Ipsa die sacratissimi Corporis Christi summam Missam celebrauit archiepiscopus Panormitanus. Ipse autem Legatus Summi Pontificis uenerabile sacramentum Corporis Christi Domini nostri in publica processione circungestauit.

Ipsa die Apostolorum Petri et Pauli rem diuinam fecit episcopus Ueronensis Praesidens Concilii. Orationem autem habuit Doctor Melchior Vozmedianus.

Ipsa die Assumptionis Beatae Mariae Uirginis summam Missam celebrauit archiepiscopus Granatensis. Orationem autem habuit Iacobus Ferrusius.

SESSIO habita prima die septembris. Celebrauit autem summam Missam archiepiscopus Calaritanus.»

* * *

[12v] «Postquam Nuntius regis Gailiae in medium prodiiset cum Patribus acturus, uariaetatis [sic] sententis [sic] [30] dissensio inter Patres coorta est; proptereaque interrogatus negauit se mandatum regis habere. Caeterum literas se afferre aiebat proprio regis sygillo obsignatas propriaque regis manu subscriptas; uiderent ipsi an sygillum esset integrum.

Itaque dissensione inter Patres exardescente, uix tandem iussus est cancellarius Concilii literas recitare. Porro lecta iam superscriptione literisque impetu, ut fit, resignatis, duo episcopi hispani Auriensis et Legionensis offensi ipsa superscriptione, quod scilicet in ea uniuersale Tridentinum Concilium *conuentum* appellasset, intercesserunt ipsumque cancellarium interpellauerunt. Quorum sententiam uario fremitu atque tumultu secuti sunt alii, adeo ut iam rogarentur sententiae Patrum essent necne literae legendae. Quo intellecto, Nuntius rogabat atque adeo obsecrabat, considerarent etiam atque etiam quid agerent, quidue statuerent de literis regiis; *conuentum* idem significare quod *concilium*; ea uocula ipsos offendi non oportere etc.

Tandem in eam mentem impulsi sunt Patres propter tumultum, ut in sacrarium templi secederent, ibique quid fieri uellent statuerent. At ita demum, re diligenter perpensa, postquam de literis recitandis conuenisse[n]t, iusserunt ut coram tota synodo

---

[30] Probablemente la copia manuscrita que sigue aquí el impreso, decía: *uariatis sententiis*.

recitarentur, sine ullo tamen sanctae synodi praeiudicio, ut supra scriptum est.

SESSIO habita vndecima octobris. Celebrauit autem summam Missam episcopus Maioricensis, orationemque habuit archiepiscopus Turritanus.»

* * *

[20v] «NOMINA PATRVM ET ORATORUM QUI ADFUERUNT IN SESSIONE QUAE HABITA FUIT UNDECIMA OCTOBRIS

Reuerendissimus Dominus Marcellus, tituli Sancti Marcelli, cardinalis Crescencius, Legatus Concilii a latere: patria ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Romanus

*Praesidentes Concilii*

Sebastianus Piguinus, archiep. Sipontinus: ... ... Rezanus
Aloysius Lipomanus, ep. Veronensis: ... ... ... ... Uenetus

Reuerendissimus Dominus Christoforus Madrutius, tituli Sancti Caesarii in Palatio, Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalis et princeps Tridentinus de Madutrio: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... [Italus]

*Electores et Principes Sacri Romani Imperii*

Sebastianus ab Huysteyn [sic, por Heussenstamm], archiep. Maguntinus: ... ... ... ... ... ... ... ... Germanus
Ioannes comes ab Iisemburh [sic, por Iisenburg], archiep. Treuerensis: ... ... ... ... ... ... ... ... ... Germanus
Adolfus Schau[en]burg, archiep. Coloniensis: ... ... Germanus

*Oratores Imperatoris*

Hugo comes a Mon[t]fort et Rotenfels, orator Imperii: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Germanus
Franciscus a Toleto, Prior Reconualensiis [sic, por Roncouallensis], orator Caesaris: ... .. .. ... Hispanus
Guillelmus a Pictauia, archidiac. Campiniae [sic], orator Flandriae: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Flandrus

*Oratores Regis Romanorum*

Paulus de Gregorianis [sic, por Gregoriancz], ep. Zagabriensis: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Ungarus [31]
Federicus Nausea, ep. Vienensis: ... ... ... ... ... ... Germanus

*Archiepiscopi*

Saluator [de] Alipuz [sic, por Alepús], archiep. Turritanus: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Sardus [32]
Ludouicus Chieregatus, archiep. Antibarensis: ... ... Italus
Olauus Magnus, archiep. Upsalensis: ... ... ... ... Gottus
Petrus ab Aragonia, archiep. Panormitanus: ... ... Siculus
Petrus Guerrerus, archiep. Granatensis: ... ... ... Hispanus
21r Frater Baltasar [de] Heredia, archiep. Calaritanus: ... Hispanus

*Episcopi*

Thomas Campegius, ep. Feltrensis: ... ... ... ... ... Italus
Gaspar [Ioffrius de] Borg[i]a, ep. Segobricensis: ... Hispanus
Coriolanus Martiranus, ep. Sancti Marci: ... ... ... Napolitanus
Ioannes Bapt. Campegius, ep. Maioricensis: ... ... Italus
Berardus Bonioannes, ep. Camarinensis: ... ... ... Romanus
Ioannes [de] Fonseca, ep. Castellimaris: ... ... ... Hispanus
Ioannes [de] Salazar, ep. La[n]cianensis: ... ... ... Hispanus
Petrus Vaguer, ep. Alguerensis: ... ... ... ... ... ... Hispanus
Franciscus Baltasar Uauetuanus [sic, por Waneman], ep. Mitiensis, suffraganeus Maguntinensis: ... ... Germanus
Hieronymus de Bononia, ep. Siracusanus: ... ... ... Siculus
Ricardus Pattus, ep. Uigorniensis: ... ... ... ... ... Anglus
Iacobus Iacomellus, ep. Bellicast[r]ensis: ... ... ... Italus
Frater Cornelius de Musis, ep. Bizontinus: ... ... ... Italus
Franciscus Manrique [de Lara], ep. Auriensis: ... Hispanus
Franciscus a Nauarra, ep. Pacensis: ... ... ... ... ... Hispanus
Erasmus Alimpurch [33], ep. Argentinensis: ... ... ... Germanus

---

[31] Era de la diócesis de Zagreb; por consiguiente hoy, mejor que húngaro, le diríamos *yugoslavo*.

[32] No era sardo, sino *español* de Morella en Castellón de la Plana. Véanse nuestros *Españoles en Trento*, pp. 1014-23.

[33] Era Barón de Limburg, de donde el apellido *Alimpurch* que se le da en esta lista.

Frater Ioannes Iuuinus ep. Constantinensis, suffraganeus Barchinonensis, de Maiorica: ... ... ... [Hispanus]
Petrus Augustinus, ep. Oscensis: ... ... ... ... ... ... Hispanus
Frater Iacobus Naclantus, ep. Clodiensis: ... ... ... Italus
Georgius Flac[h]us, ep. Solonensis, suffraganeus Herbipolensis: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Germanus
Ioannes Bernardus Díaz [de Luco], ep. Calagurritanus: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Hispanus
Michael Puch, ep. Elnensis: ... ... ... ... ... ... ... Hispanus
Michael a Turre, ep. et comes Cenedensis: ... ... ... Frigolus
Frater Octauianus Praeconius, ep. Monopolitanus: Siculus
Ioannes Fernández Teminon [sic, por Temiño], ep. Legionensis: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Hispanus
Christoforus Roias [de Sandoval], ep. Ouetensis: ... Hispanus
Ioannes de San. Aemiliano, ep. Tudensis: ... ... ... Hispanus
Antonius Codina, ep. Lacorensis, suffraganeus Barchinonensis: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Hispanus
Martinus [Pérez de] Ayala, ep. Guidixensis [sic]: ... Hispanus
Petrus [de] Acuña et Auellaneda, ep. Astoricensis: Hispanus
Nicolaus Psaulme, ep. Uerdunensis, Litoringus [sic, por ... ... ... ... ... ... ..... ... ... ... ... ... ... Lotaringus]
Frater Franciscus [de] Salazar, ep. Salaminensis, suffraganeus Maioricensis: ... ... ... ... ... ... ... Hispanus
Frater Uincencius de Leone, ep. Bos[an]ensis: ... Siculus
Frater A[e]gid[i]us Foscararius, ep. Mutinensis: ... Italus

*Abates et Generales*

Gerardus [del] Hameric[o]urt, abbas Bertini, Ordinis Sancti Benedicti[34]: ... ... ... ... ... ... ... ... ... Germanus[35]
Marcus de Brixida, abbas Sancti Uitalis de Rauena, Ordinis Sancti Benedicti: ... ... ... ... ... ... ... Italus
Eusebius de Parma, abbas Sanctae Mariae Gratiarum dio[e]ces. Placentinae, eiusdem Ordinis: ... Italus
[21v] Christoforus Patauinus, Generalis Ordinis Sancti Agustini: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Italus

---

[34] En vez de «Ordinis Sancti Benedicti», nuestro impreso ponía erróneamente «Ordinis Carmelitarum». Para evitar confusiones lo hemos rectificado en el texto.

[35] De la *Germania Inferior*, concretamente de *Flandes*.

*Oratores Marchionis Brandeburgensis*

Christoforus de Strassen
Ioannes Hofmannus

Angelus Massarel[l]us, sacri Concilii Secretarius: ... [Italus]
Ioannes Bapt. Castellus, Promotor Concilii: Italus... Bononiensis
Lodouicus Firmanus, Magister Ceremoniarum: ... Italus

NOMINA DOCTORVM ET MAGISTRORUM THEOLOGORUM QUI HODIE SUNT TRIDENTI, CAUSA CONCILII, QUE EST VNDECIMA NOUEMBRIS

*Missi a Summo Pontifice*

Iacobus Laniz [sic, por Laynez], Ordinis Congregationis Iesu: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Hispanus
Alfonsus Salmerón, eiusdem Ordinis: ... .. ... ... Hispanus

*Missi ab Imperatore*

Petrus [de] Maluenda: ... ... ... ... ... ... ... ... ... Hispanus
Ioannes [de] Arze: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... Hispanus
Frater Melchior Canus, Ordinis Praedicatorum: ... Hispanus
Frater Alfonsus de Castro, Ordinis Minorum: ... Hispanus
Frater Ioannes de Ortega, eiusdem Ordinis: ... ... Hispanus

*Doctores Louanienses missi a Regina Maria*

Rualdus Tapart [sic, por Tapper] ab Anchusia, Decanus
Ioannes Leonardus ab Hasselt
F[ranciscus] Sonnius
Iodocus Raueste[i]n a Tileto
[W]ulmarus Bernarts [sic, por Bernaert], Doctor in utroque iure

*Louanienses missi a Regina Maria*

Frater Ioannes Gualterius [al. Valterius]. Ordinis Praedicatorum Regens conuentus Louaniae
Frater Ioannes Mahusius, Ordinis Minorum, Lector Bruxulensis [sic]
Frater Rugerius Iuuenis, Sancti Augustini Prouincialis Prouinciae Coloniae

Frater Alexander Candidus, Ordinis Carmeli

[*Alii Doctores et Magistri*]

Martinus Olanus [sic, por Olaveus], Hispanus, missus a cardinale Augustano: ... ... ... ... ... ... [Hispanus]

Frater Sigismundus [Phaedrius de] Diruta. Ordinis Conuentualis Sancti Francisci, Italus, cum cardinali Tridentino: ... ... ... ... ... ... ... ... ... [Italus]

Ioannes Gropperus, Germanus, cum archiep. Coloniensi: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... [Germanus]

Frater Euerardus Billicus, Ordinis Carmelitarum, Prouincialis Inferioris Germaniae, Germanus, cum eodem: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... [Germanus]

Ioannes Delphius, Germanus, cum archiep. Treuerensi: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... [Germanus]

Frater Ambrosius Pelargus, Ordinis Praedicatorum, Germanus, cum eodem: ... ... ... ... ... ... ... [Germanus]

Martinus Malo, Hispanus, cum ep. Ouetensis [sic]: [Hispanus]

Iacobus Ferruz, Hispanus, cum ep. Segobricensi: ... [Hispanus]

Franciscus de Toro, Hispanus, cum archiep. Granatensi: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... [Hispanus]

Franciscus de Uillalua, Ordinis Sancti Hieronymi, Hispanus, cum eodem: ... ... ... ... ... ... ... ... [Hispanus]

Melchior a Bozmediano, Hispanus, cum ep. Pacensi: [Hispanus]

Petrus Fragus, Hispanus, cum eodem: ... .. . . ... [Hispanus]

Franciscus de Heredia, Hispanus, missus ab ep. Tirasonensi: ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... [Hispanus]

Ioannes Zaballos [sic], Hispanus, cum ep. Auriensi: [Hispanus]

Frater Reginaldus Castillonus, Ordinis Pr[a]edicatorum, Prior Sancti Laurentii Tridenti: ... ... ... Italus

Frater Ludouicus de Catania, eiusdem Ordinis, Si-c[u]lus, cum archiep. Panormitano: ... ... ... ... [Siculus]

Frater Bernardus a Coloreto, eiusdem Ordinis, Italus, cum ep. Cenedensi: ... ... ... ... ... ... ... [Italus]

22r Frater Didacus [de] Chiaues [sic], eiusdem Ordinis, Hispanus, socius Melchioris Cani: ... ... ... ... [Hispanus]

Frater Desiderius Aniquinus, eiusdem Ordinis, Italus, in monasterio Sancti Laurentii Tridenti: ... [Italus]

Frater [Petrus] Paulus Giannarinus, eiusdem Ordinis, Italus, cum ep. Catinensi [sic, por Cataniensi]: [Italus]

Frater Alfonsus [de] Contreras, Ordinis Minorum, Hispanus, socius Ortegue: ... ... ... ... ... ... ... [Hispanus]

Frater Antonius de Ulloa, eiusdem Ordinis, Hispanus, socius Castri: ... ... ... ... ... ... ... ... ... [Hispanus]
Frater Marianus Roca, Ordinis Sancti Augustini, Prior sancti Marci Triden[ti]: ... ... ... ... ... Italus
Frater Franciscus Condelmerius, eiusdem Ordinis, cum suo Generale: ... ... ... ... ... ... ... ... ... Italus
Frater Adeodatus Senensis eiusdem Ordinis, cum archiep. Panormitano: ... ... ... ... ... ... ... ... Italus
Frater Desiderius de Sancto Martino, Ordinis Carmelitarum, Siculus, cum ep. Boss[an]ensi: ... ... [Siculus]
Frater Antonius Marinarus, eiusdem Ordinis, Substitutus sui Generalis: ... ... ... ... ... ... ... ... Italus [36].

---

Ipsa die Omnium Sanctorum rem diuinam fecit archiepiscopus Coloniensis, Elector et Princeps Sacri Romani Imperii. Orationem autem habuit Doctor Franciscus Heredia.

---

SESSIO habita vigesima quinta nouembris. Celebrauit autem summam Missam episcopus Auriensis. Oratio[nem] autem habuit episcopus Sancti Marci.»

* * *

---

[36] Resumiendo numéricamente, y según las nacionalidades, tenemos conforme a estas listas, que no alcanzan sino hasta el 11 de nov. de 1551:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Padres*... ... ... ... ... | 53 | Carden. ... ... ... | 2 (italianos ambos). |
| | | Arzob. ... ... ... | 10 (alem. 3; español. 3; ital. 3; sueco 1). |
| | | Obispos ... ... ... | 37 (español. 17; ital. 13; alem. 4; francés 1; ingl. 1; yugosl. 1). |
| | | Abad. y General. | 4 (ital. 3; flamenco 1). |
| *Embaj. no prelados*... | 5 | (alem. 3; español. 1; flamenco 1). | |
| *Oficiales del Con.* ... | 3 | (italianos todos). | |
| *Teólogos* ... ... ... ... | 43 | (español. 19; ital. 11; de los Países Baj. 9; alem. 4). | |

Totalizando estos sumandos por naciones, resulta el siguiente cuadro de asistentes:

| | |
|---|---|
| Españoles ... ... ... ... ... | 40 |
| Italianos... ... ... ... ... ... | 35 |
| Alemanes ... ... ... ... ... | 14 |
| de los Países Bajos ... ... | 11 |
| Francés ... ... ... ... ... ... | 1 |
| Inglés ... ... ... ... ... ... | 1 |
| Sueco ... ... ... ... ... ... | 1 |
| Yugoslavo ... ... ... ... ... | 1 |
| TOTAL ... ... ... ... | 104 |

31r «Prima dominica Aduentus summam Missam celebrauit episcopus Camarinensis. Orationem autem habuit Frater Desiderius Aniquinus, Ordinis Sancti Dominici.

Secunda dominica Aduentus summam Missam celebrauit episcopus Lan[c]ianensis. Orationem autem habuit Frater Segismundus [Phaedrius de] Diruta, Ordinis Conuentualis Sancti Francisci.

Tertia dominica Aduentus rem diuinam fecit episcopus Al[g]uerensis. Orationem autem habuit Frater Leonardus Aretinus, Ordinis Sancti Augustini.

Quarta dominica Aduentus rem diuinam fecit episcopus Mitiensis, suffraganeus Maguntinensis. Orationem autem habuit Frater Alexander Candidus, Ordinis Carmelitarum.

Ipsa die Natalis Domini summam celebrauit Missam archiepiscopus Sipontinus Praeside[n]s Concilii. Oratio autem non habita est.

Ipsa die Sancti Stephani summam celebrauit Missam episcopus Pacensis. Orationem autem habuit Franciscus de Toro.

Ipsa die sancti Ioannis Apostoli et Euangelistae rem diuinam fecit episcopus Siracusanus. Orationem autem habuit Antonius Florembellus [sic] secretarius cardinalis Crescencii.

Ipsa die Circuncisionis Domini rem diuinam fecit episcopus Zagabriensis. Orationem autem habuit Frater Euerardus Billicus, Ordinis Carmelitarum.

Ipsa die Epiphaniae summam celebrauit Missam archiepiscopus Oristanus. Orationem autem habuit Ioannes Gropperus.»

* * *

34r «Anno salvtis millesimo quingentesimo quinquagesimo secundo, die dominico [sic] uigesima quarta mensis ianuarii, hora uero uigesima quarta, in generali Patrum congregatione intromissi fuerunt oratores Illustrissimi principis Mauritii ducis Saxoniae, qui coram sacrosancta Synodo huiusmodi habuerunt orationem.»

* * *

37r «Sessio habita vigesima quinta ianuarii, rem diuinam fecit episcopus Catinensis [sic, por Cataniensis], orationem autem habuit episcopus Maioricensis.»

* * *

39r «Sessio habita vigesima octaua aprilis. Rem diuinam fecit episcopus Cenedensis.»

Comillas, octubre de 1953.

CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S. J.

# ACTA CONCILII TRIDENTINI AB EIVS REDVCTIONE

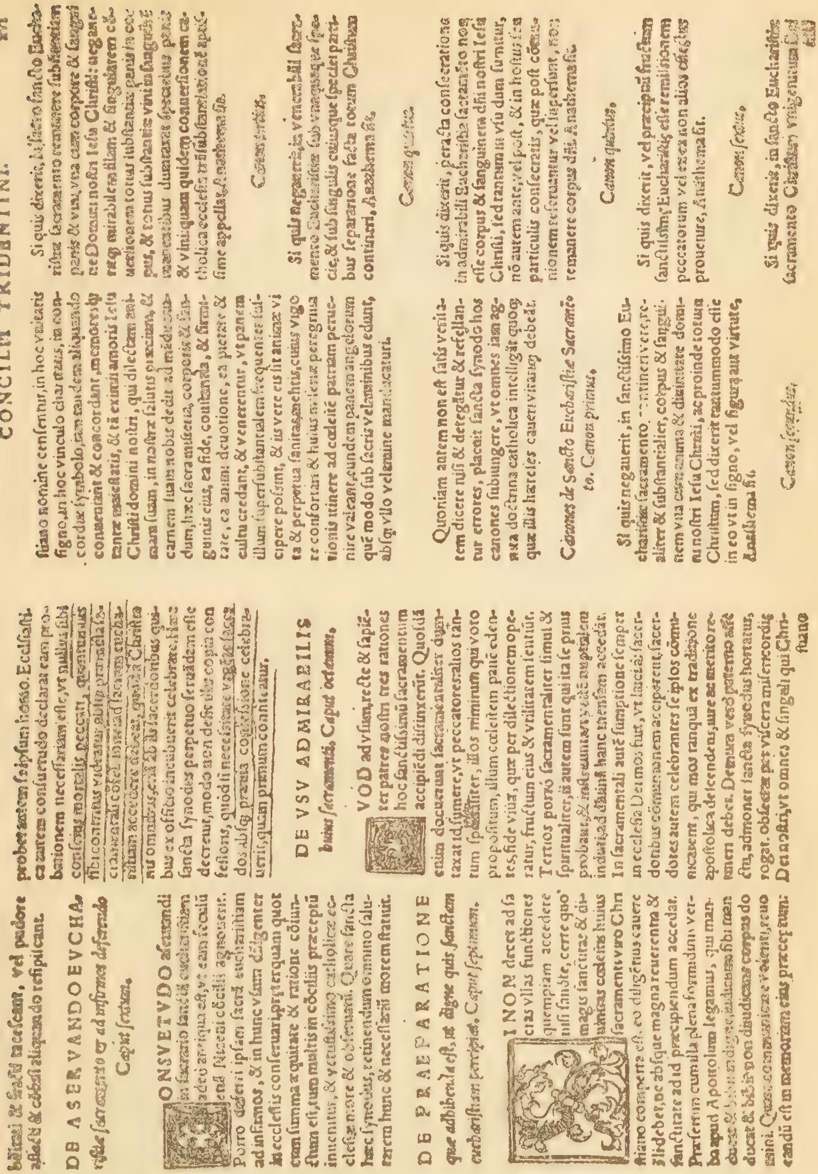
per Iulium Tertium Pontificem Maximum.

## BVLLA REDVCTIONIS GENERALIS CONCILII

*ad ciuitatē Tridentinā. Cum nomine & requisitione prælatorum, ad illius prosecutionem per Sanctissimum Dominum Nostrum Iulium Tertium Pontificem Maximum.:.*

(:✠:)

IVLIVS Episcopus seruus seruorum Dei, ad futuram rei memoriā. Cum ad tollenda religionis nostræ dissidia, quæ in Germania longo tempore non sine totius Christiani orbis perturbatione & scandalo viguerūt bonum opportunum & expediens esse videatur sicuti etiam charissimus in Christo filius noster Carolus Romanorū Imperator semper Augustus, nobis per suas litteras & nuncios significari fecit vt sacrum œcumenicum generale Concilium per felicis recordatiōis Paulū papā tertiū prædecessorē nostrū indictum, & per nos tunc Cardinalatus honore fungentes, atq; ipsius prædecessoris nomine, vnā cū duobus alijs sanctę romanę Ecclesiæ Cardinalibus ipsi Conciho præsidentes inceptum, ordinatū, & continuatū, in quo plures publicæ & solemnes habitæ fuerūt sessiones, Pluraq; tam in causa fidei, quā reformationis promulgata decreta, multaq; etiam ad vtramq; causam pertinentia examinata & discussa ad climatem Tridentinā reducatur. Nos ad quos & summos pro tempore Pontifices spectat generalia Concilia indicere, & dirigere, vt ecclesiæ pacem, & christianæ fidei atq; orthodoxę religionis incrementum ad omnipotentis Dei laudē, & gloriam proprocuremus, & quantum in nobis est trāquillitati ipsius Germaniæ, quæ sane prouincia retroactis temporibus, in vera religione, ac sacrorum Conciliorum, & sanctorum patrum doctrina excolenda exhibendaq; maximis Pontificibus Christi redemptoris nr̄i in terra vicarijs d'bita obediētia, & reuerētia nulli chr̄ianorū p'uincia fuit vnquam secunda paterne cōsulamus, sperantes per ipsi⁹ Dei gratiam & benignitatem futurum, vt reges omnes ac principes chr̄iani iustis pijsq; nostris in hac re votis annuant, faueant, atq; assistant, venerabiles fratres Patriarchas Archiepiscopos, Episcopos, & dilectos filios abbates, omnesq; alios & singulos qui de iure vel cōsuetudine, vel priuilegio Cōcilijs generalib⁹ interesse debēt, quosq; idem prædecessor noster in suis indictionis, & alijs quibuscunq; desuper confectis, & publicatis litteris concilio interesse voluit, per viscera misericordiæ domini nostri Iesu Christi hortamur, requirimus, & monemus, vt ptoximis futuris Kalendis Mai, quem diem ad ipsum Concilium in eo, in quo nunc reperitur statu, resumendum, & prosequendum,



SESSIONES

bilitati & fracti tacescant, vel pudore affecti & cōfusi aliquando resipiscant.

DE ASERVANDO EVCHARISTIAE sacramento & ad infirmos deferendo Caput sextum.

CONSVETVDO asseruandi in sacrario sanctā eucharistiam adeò antiqua est, vt eam seculū etiā Niceni cōcilij agnouerit. Porro deferri ipsam sacrā eucharistiam ad infirmos, & in hunc vsum diligenter in ecclesijs conseruari, præterquam quod cum summa æquitate & ratione coniunctum est, tum multis in cōcilijs præceptū inuenitur, & vetustissimo catholicæ ecclesiæ more & obseruatū. Quare sancta hæc synodus, retinendum omnino salutarem hunc & necessariū morem statuit.

DE PRAEPARATIONE quæ adhibenda est, vt digne quis sanctam eucharistiam percipiat. Caput septimum.

SI NON decet ad sacras vllas functiones quempiam accedere nisi sanctè, certe quò magis sanctitas & diuinitas cœlestis huius sacramenti viro Christiano comperta est, eo diligētius cauere ille debet, ne absque magna reuerentia & sanctitate ad id percipiendum accedat. Præsertim cum illa plena formidinis verba apud Apostolum legamus, qui manducat & bibit indigne, iudicium sibi manducat & bibit non diiudicans corpus domini. Quare communicare volenti, reuocandū est in memoriam eius præceptum: probet autem seipsum homo. Ecclesiastica autem consuetudo declarat eam probationem necessariam esse, vt nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumuis sibi contritus videatur absque præmissa sacramentali cōfessione ad sacram eucharistiam accedere debeat, quod à Christianis omnibus, etiā ab ijs sacerdotibus quibus ex officio incubuerit celebrare. Hæc sancta synodus perpetuo seruādum esse decreuit, modo non desit illis copia confessoris, quòd si necessitate vrgēte sacerdos absque præuia confessione celebrauerit, quam primum confiteatur.

DE VSV ADMIRABILIS huius sacramenti. Caput octauum.

QVOD ad vsum, rectè & sapiēter patres nostri tres rationes hoc sanctissimū sacramentum accipiēdi distinxerūt. Quosdā enim docuerunt sacramentaliter duntaxat id sumere, vt peccatores: alios tantum spiritualiter, illos nimirum qui voto propositum, illum cœlestem panē edentes, fide viua, quæ per dilectionem operatur, fructum eius & vtilitatem sentiūt. Tertios porrò sacramentaliter simul & spiritualiter, ij autem sunt qui ita se prius probant, & instruunt, vt vestē nuptialem induti, ad diuinā hanc mensam accedāt. In sacramentali autē sumptione semper in ecclesia Dei mos fuit, vt laici à sacerdotibus cōmunionem acciperent, sacerdotes autem celebrantes se ipsos cōmunicarent, qui mos tanquā ex traditione apostolica descendens, iure ac merito retineri debet. Demum verò paterno affectu, admonet sancta synodus hortatur, rogat, obsecrat per viscera misericordiæ Dei nostri, vt omnes & singuli qui Christiano

CONCILII TRIDENTINI. xvi

stiano nomine censentur, in hoc vnitatis signo, in hoc vinculo charitatis, in hoc concordiæ symbolo, iam tandem aliquando conueniant & concordent, memores tantæ maiestatis, & tā eximij amoris Iesu Christi domini nostri, qui dilectam animam suam, in nostræ salutis pretium, & carnem suam nobis dedit ad mandūcandum, hæc sacra mysteria, corporis & sanguinis eius, ea fide, constantia, & firmitate, ea animi deuotione, ea pietate & cultu credant, & venerentur, vt panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint, & is vere eis sit animæ vita & perpetua sanitas mentis, cuius vigore confortati & huius miseriæ peregrinationis itinere ad cœlestē patriam peruenire valeant, eundem panem angelorum quē modo sub sacris velaminibus edunt, absque vllo velamine manducaturi.

Quoniam autem non est satis veritatem dicere nisi & detegātur & refellantur errores, placuit sancta synodo hos canones subiungere, vt omnes iam agnita doctrina catholica intelligāt quoque quæ illis hæreses cauenda, vitandæque debeāt.

Canones de Sancto Eucharistiæ Sacramēto. Canon primus.

Si quis negauerit, in sanctissimo Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter & substantialiter, corpus & sanguinem vna cum anima & diuinitate domini nostri Iesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo vt in signo, vel figura aut virtute, Anathema sit.

Canon secundus.

Si quis dixerit, in sacro sancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis & vini, vna cum corpore & sanguine Domini nostri Iesu Christi: negaueritque mirabilem illam & singularem conuersionem totius substantiæ panis in corpus, & totius substantiæ vini in sanguinē manentibus duntaxat speciebus panis & vini: quam quidem conuersionem catholica ecclesia trāsubstantiationē aptissime appellat, Anathema sit.

Canon tertius.

Si quis negauerit, in venerabili sacramento Eucharistiæ sub vnaquaque specie, & sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, Anathema sit.

Canon quartus.

Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiæ sacramēto non esse corpus & sanguinem dñi nostri Iesu Christi, sed tantum in vsu dum sumitur, nō autem ante, vel post, & in hostijs seu particulis consecratis, quæ post cōmunionem reseruantur vel supersunt, non remanere corpus dñi, Anathema sit.

Canon quintus.

Si quis dixerit, vel præcipuū fructum sanctissimæ Eucharistiæ esse remissionem peccatorum vel ex ea non alios effectus prouenire, Anathema sit.

Canon sextus.

Si quis dixerit, in sancto Eucharistiæ sacramento Christum vnigenitum Dei filij

ff. [15v]-16r

requirerentur. Quæ si omnes adhibere difficile esset, debere iuris exequutio differri: si quando autem cōuenire possent illorum residentia intermitti non etur, prospexit statuit & decreuit.

*Canon quartus.*

Episcopo per se, seu illius vicario in spiritualibus generali, cōtra clericum in sacris etiam præsbyteratus ordinibus cōstitutum: & ab illius condemnatione nec nō verbali depositione, & per se ipsum etiam ad actualem atq; solemnem degradationem, ab ipsis ordinibus & gradibus ecclesiasticis, in casibus in quibus aliorum episcoporū præsentia in numero à canonib⁹ definito requiritur, etiā absq; illis procedere liceat, adhibitis tamen & in hoc sibi assistentibus totidē abbatibus, ipsum mitræ & baculi privilegio apostolico habentibus, si in ciuitate aut diœcesi reperiri & commode interesse possint, alioquin aliis personis in ecclesia dignitate constitutis, quæ ætate graues ac iuris scientia commendabiles existāt. Et quoniam per fictas causas, quæ tamen satis probabiles videntur, interdum accidit vt nonnulli huiusmodi gratias extorqueāt: per quas pœnæ illis episcoporum iuxta seueritatem inflictæ, aut remittūtur omnino aut minuuntur, cum nō verendum sit vt mendacium (quod tantopere Deo displiceat) non modo ipsum impunitum sit, verum alterius etiam delicti veniam impetret mentientem. Idcirco vt sequitur statuit & decreuit.

*Canon quintus.*

Episcopus apud ecclesiā suā residens, de subreptione & obreptione gratiæ quæ super absolutione alicuius publici criminis vel delicti, de quo ipse inquirere cœperat, aut remissione pœnæ ad quam criminosus per eum cōdemnatus fuerit, falcis precibus impetratur per se ipsum, tanquam sedis apostolicæ delegās etiam summarie cognoscat, ipsamq; gratiam, postquam per falsi narrationem aut veri taciturnitatem obtentam esse legitime constiterit, non admittat

Quoniam verò subditi episcopo, tam etsi iure correpti fuerint, magnopere tamen eum odisse, & tanquā inimicū affecti sint, falsa illi crimina obiicere solent, vt quoquo pacto possint, ei molestiam exhibeāt: cuius vexationis timor plerunq; illum ad inquirenda & puniendā eorum delicta segniorem reddit: idcirco ne is magno suo & ecclesiæ incommodo, gregem sibi creditum relinquere, ac nō fine episcopalis dignitatis diminutione vagari cogatur. Ita statuit & decreuit.

*Canon sextus.*

Episcopus nisi ob causam ex qua deponendus siue privandus veniret, etiam ex officio aut per inquisitionē seu denunnationem, vel accusationē, siue alio quouis modo procedatur: vt personaliter compareat, nequaquam citetur vel moneatur.

*Canon septimus.*

Testes in causa criminali, ad informationem vel indutiā seu alias in causa principali cōtra episcoporum, nisi contestes & bonæ cōuersationis existimationis & famæ fuerint, non recipiantur: & si odio temeritate aut cupiditate aliquid deposuerit, grauibus pœnis multentur.

*Canon octauus.*

Causæ



Causæ Episcoporum cum pro criminis obiecta qualitate, comparare debeāt coram pontifice maximo, referantur ac per ipsum terminentur.

## DECRETVM PROROGA-

*tionis definitionis, quatuor articulorum decreti de sacramento eucharistiæ, & aliis cōducti protestantibus, dandi in sessione habita undecima Octobris, 1551*

EADEM sancta synod⁹, errores omnes qui super hoc sanctissimo sacramento repullularunt, tanquā vepres ex agro dominico euellere ac omnium fidelium saluti prospicere cupiēs, quotidianis precibus deo omnipotenti pie oblatis, inter alios ad hoc sacramentum pertinentes articulos, diligentissima veritatis catholicæ inquisitione tractatos, plurimis accuratissimo⁹q; pro rerum grauitate disputationibus habitis, cognitis quoq; præstantissimorum Theologorum sentētiis hos etiam tractabat. An necessariū sit ad salutem, & diuino iure præceptum, vt singuli Christi fideles sub vtraq; specie ipsum venerabile sacramentum accipiant, & num minus sumat qui sub altera quām qui sub vtraq; cōmunicat? Et an errauerit sancta mater ecclesia, laicos & nō celebrātes sacerdotes, sub panis specie dūtaxat communicando. Et an paruuli etiā communicādi sint. Sed quoniam ex nobilissima Germaniæ prouincia (illi quos protestantes nominant) super ipsis articulis antequam definiantur audiri à tanta synodo cupiunt, & eam ob causam fidem publicam ab illa postularūt: vt ipsis tuto huc venire & in hac vrbe cōmorari, ac libere coram synodo dicere & quæ ponere quæ sentirent, & postea cum licuerit recedere liceat. Sancta ipsa synodus, licet magno desyderio eorum aduentum multos antea menses expectauerit, tamen vt pia mater quæ ingemiscit & parturit: summopere id desyderans ac laborans, vt in iis qui Christiano nomine censentur nulla sint scismata, sed quemadmodum eandem omnes Deum & redemptorem agnoscant, ita idem dicēant, idem credant, idem sapiant, cōfidēs dei misericordia & sperans fore: vt illi in sanctissimam & salutarem vnius fidei, spei, charitatisq; concordiam redigātur, libenter eis in hac re memorem gerens securitatem & fidem, vt petierunt publicam (quam saluum conductum vocāt) quod ad se pertinet, eis qui infrascriptus erit tenoris dedit atq; cōcessit, & eorum causa definitionem illorum articulorum, ad secūdam sessionem distulit, quam, vt cōmode ei interesse possint, in diem sextum conuentionis Dominicæ quæ erit 25. mensis Ianuarii anni sequentis indixit. Illudq; præterea statuit, vt in eadem sessione de sacrificio missæ agatur, propter magnam vtriusq; rei cōnexionem. Interea sessione proxima, de pœnitentia & extremæ vnctionis sacramentis tractandum: illam autem die festo Dominæ Catharinæ virginis & martiris quæ erit 25. Nouembris habēdam esse decreuit, simulq; vt in vtraq; materia reformationis prosequitur.

## SALVVS CONDVCTVS.

SACRO sancta generalis Tridentina synodus, in spiritu sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem sanctæ sedis apostolicæ legatis & nuntiis, reuerēdissimo

Clostoforus Patauinus: generalis ordinis sancti Augustini Italus.
Oratores Marchionis Brandeburgensis.
Christoforus de Stratten.
Ioannes Hofmannus.
Angelus massarelus, sacri cõcilii Secretarius.
Ioannes Baptista Castellus, promotor concilii, Italus bononien.
Lodouicus Firmanus, magister ceremoniarum, Italus.

## NOMINA DOCTORVM ET

Magistrorum Theologorum, qui hodie sunt Tridenti causa concilii, quę est vndecima Nouembris.

Missi à summo Pontifice.

Iacobus Lainez, ordinis congregationis Iesu Hispanus.
Alfonsus Salmeron, eiusdē ordinis, hispanus.

Missi ab Imperatore.

Petrus Maluenda, hispanus:
Ioannes Arce, hispanus.
F. Melchior canus, ordi. predica. hispanus.
F. Alfonsus de Castro, ordinis minorum Hispanus.
F. Ioannes de Ortega, eiusdem ordinis, Hispanus.
Doctores Louanienses, missi à Regina Maria.
Rualdus Tapper ab Archusio, decanus.
Ioannes Leonardus ab Hasselt
F. Sonnius.
Iodocus Rauesten a Tuleto.
Vlsanus Bernartius, doctor in vtroq; iure.
Louanienses missi à Regina Maria.
F. Ioannes Gualterius ordinis predicatorum regens conuentus Louanie.
F. Ioannes Mahusius: ordinis minorum Lector Bruxellensis.
F. Rugerus iuuenis S. Augustini prouincialis prouincie colonie.
F. Alexander candidus: ordinis carmeli.
Martinus Olanus Hispanus: missus à Cardinale Augustano.
F. Sigismundus dinatus ordinis conuentualis S. Frā, Italus, et cardina. Tridentine.
Ioannes Gropperus Germanus: cum archiepiscopo colonien si.
F. Euerardus Billicus, ordinis carmelitarum prouincialis inferioris Germanie Germanus, cum eodem.
Ioannes delphius germanus, cum archiepiscopo Treuerensi.
Frater Ambrosius pelargus, ordinis predicatorum germanus, cum eodem.
Martinus malo hispanus: cum episcopo Ouetensi.
Iacobus ferrat hispanus, cum episcopo Segobricen.
Franciscus de Toro hispanus, cum archiepiscopo Granaten.
Frater Franciscus de villalua, ordinis sancti Hieronymi hispanus, cum eodem.
Melchior a Bozmediano hispanus cum episcopo Pacen.
Petrus Fragus hispanus, cum eodem.
Franciscus de Heredia hispanus, missus ab episcopo Tirasonensi.
Ioannes Zaballos hispa. cū epō Aurien si.
F. Reginaldus Castillonus, ordinis predicatorum prior sancti Laurētii Tri. Italus.
F. Ludouicus de Catania, eiusdem ordinis siclus, cū Archiepiscopo Panormitano.
F. Bernardus a Colorcto, eiusdem ordinis Italus, cum episcopo Cenedē.
F. Didacus Chiaues, eiusdem ordinis Hispanus, socius Melchioris Cani.
F. Desiderius Antipanus, eiusdē ordinis, Italus. In monast. sancti Laurentii Tridē.
F. Paulus Giouanninus, eiusdem ordinis, Italus, cum episcopo Catanensi.
F. Alfonsus Contreras, ordinis minorū Hispanus, socius Ortegue.
F. Antonius de ulloa, eiusdem ordinis hispanus, socius Cestri.
F. Marianus Roca, ordinis sancti Augustini, prior sancti Marci Triden. Italus.
F. Franciscus Condelmerius eiusdem ordinis, cum suo generale, Italus.
F. Adeodatus Senensis, eiusdem ordinis cum Archiepiscopo Panormitano, Italus.
F. Desiderius de sancto Martino, ordinis Carmelitarum Siculus, cū epō Bossen.
F. Antonius Marinarus eiusdem ordinis substitutus sui generalis, Italus.

Ipsa die omnium sanctorum, vē divinam fecit Archiepiscopus Colonensis, Elector et princeps sacri Romani imperii, oratione aut̄ habuit doctor Franciscus Heredia.

## SESSIO HABITA VI.

Decima quinta Nouembris. Celebrauit autem summam missam Episcopus Aurien. Oratio autē habuit Epūs sancti Marci.

Oratio Episcopi sancti Marci

QVAM ingens ac immensa Dei est hominum patientia, sanctissimi viri, suas vtq; in nos diuitias profundit: iugi semp nutantes, semper labentes subsidio munit. Contrà, ipse crebis omnibus irritatus, nobis semper flagitiis conuicijsq; impetratus, sile scit tamen, non acuta capit, rōtam hanc progeniem ingratam, quæ beneficiis recrudescit, quæ quò plus capit, plus furit, plus diuine responsāt reluctatur q; voluntati, nō terris delet. Quousq; tandem non recitaberis. Quousq; nos feres Deus opt. Maxime? Iam, quantum in nobis erat, (nemo nos aspicit) corruerāt omnia vinea perrupta macerie vastabatur sub impietatis, sub mortis tenebris sedebamus: non pietas vigebat amplius, sed furor omnes videbant, si ereptū iri tali ab exitio vellemus (quod item rebus prediris maiores anteā facitarant) suas vt ruinas conciliis fulcirent, nobis ad hanc quoq; anchoram cō fugiendum: clausum concilii atrollē dam, ad feras quæ tot irrepserant abigendas. Lustra bis quatuor ferē, atq; eō amplius aguntur, quum hoc factum (quod aiunt) interea verfamus. Quid tamen per tot annos, tēto & conatu, aliis atq; alus inter cursantibus calamitatibus agi potuerit, iam sitis. Dum nos per nosmet, cellitus destituti, puluis, vmbre & inania simulacra hæc tam grandia conamur, optare licebat concilium non videre. Quicquid enim, quantumlibet arduū moliebamur, nostræ hæc cessantia vadis, hęrebat machina, nec prodibat. Nūc autem procedit immo vt videtis velō & remigio ruit. Hoc munus tam egregium, tam salutare, fluxis ne atq; caducis mortalium viribus tribuemus? Deinuru & beneficio (nec sentimus ingrati) Dei nutu factum est. Deus, sponte incōmoda misereatus, Iulio Pont. Max. moniti illi ad columini religionis hāc mentē dedit, vt quū primum per tempora licitum esset, Cæsaris desiderū exploret, qui, quod in solo cōcilio sitam ecclesiæ salutem videbat, hoc tan-



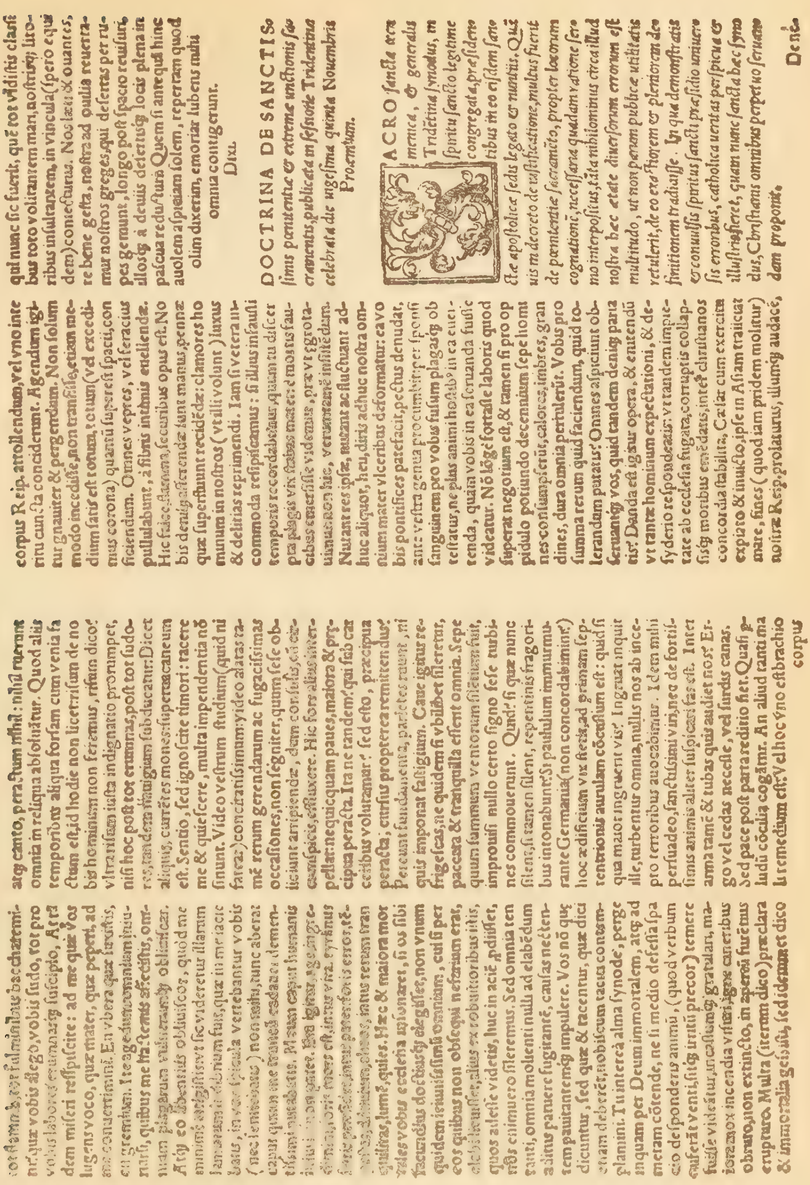
ff. [210]-222r

EDICIÓN ESPAÑOLA EN 1553 DE DECRETOS TRIDENTINOS 101

rem ac præterea nũm̃ toto animo flagitabar. Is igitur sic animatis, altero ad clauum sedente, Cesare agitãte remos, nullis casus quamlibet turbulenta sint maria, nulla sunt naufragia metuenda: sospes in portum quo tendat, Petri nauicula defertur. Quare si qui recordatione nostrarũ veterum querelarum, quum hoc ipso ex loco rerũ interitũ deploraui, nunc quoq; me huc inclamatũ venire conquestum q; arbitrãtur, id desinant suspicari. Longe alius ac olim, nunc animus est, longe alia afferimus orationem. Tunc enim nihil aliud quã meas cõplorationes, meas voces doloris plenissimas, meos summos gemitus audistis: omnia meis lamentis, meis clamoribus sonuerunt. Non ab re tamen pontifices, non ab re omnia enim quocunq; oculos cõuertebam, me tunc ad lachrimas luctumq; impellebant, videbam vos q; itidem videbatis quoq; melioret, eo dolentius tristabamini, rẽ Christianam funditus concidisse, euersam collapsumq; propemodum religionem. Videbam greges atq; agmina viperarum, velut ab inferis immissa ad lucẽ fidei extinguẽdum, ad pietatis vestigia delenda longe lateq; volitare. Obuersabantur animo, non quales fuerant, sed obsoleteq; ac viduatę pastoribus ciuitates, fasti erãt greges nostri (indignum facinus) in ragnam & in direptionem omnium beluarum. Quid multis memor? Quid Deum quam misericordem, tam iustum non horam? mana, flammas, hiatus, diluuium metuebam, eo procliuiorem? peccãdi licentia, nõ Christiani amplius, sed gigantes. Has cum communes miserias vobiscum pariter indignabar, vitæ etiam in tanta rerũ perturbatione lucisq; tædebat. Neq; erãt lapsi vt in communi omniũ ruĩna, vnus omnium nõ doleret. Nunc autem longe inter agendũ est. Non conquestũ venio, sed gratulatum lætitiam huc affero non dolorem: iam lucescit, iam dissernat, iam tugum discutis attollisq; caput, filia Syon. O sancta atq; alma Synode Tridẽtina, te ne ego, si humanis laudibus facta immortalia indigerent, quomodolibet illa celebrem? Synode sanctæ & diuina portus nauiculæ fluctuantis, scutum & gladius religionis, tu quum primũ sum mus ille pastor è vaticano inclamauit, ac velut buccina signum dedit, è toto orbe terrarum, ab vltimis vsq; litoribus aduolasti, neglectisq; terræ maruq; difficultatibus laboribusq; viarum, te in hoc sacrarium Tridentini veluti in veterum conclusisti, non ad illium aliquod capiẽdum, sed ad orbem terrarum ab interitu vindicandum, ad noctem face veritatis abiis montibus ostentata, è mentibus hominum discutiendam. In insidiosum illud sub specie pietatis nouæ iustæq; figmentum, tu fidem illãsa, non fidem, sed fidei charibdim, cui nihil satis deniq; tribuebãt, per quam totum salutis negotiũ cõficiebant, tormento diuini fulminis euertisti. Tu panẽ illum, qui de celo descendit, vt eius fortitudine roborati in cœlũ facilius auolemus, è tot portentis hæresum vindicasti, dũ aliũ nihil esse sed simulacrum, alii (quod horrent aures) nõ adorandum, alii mentibus non expiatis tanquam in harum suscipiendum latrarent. Quid? quod secundum illam naufragii tabulam post lauacrum, quam isti sexcentis impietatis securib⁹ dilacerãt, in quam tot semper impetus facti sunt hodie diuinitus illustrati, tertiunis clauis aureis relauti. Qua sine, quid profecisset nostro mox scelere relapsis abolitã sanctis fontibus ongmis labem & deletam fuisse? Hoc vobis naufragium nostrorum perfugium



fugium est, quòd diues in misericordia seruator, agnita mortalium imbecillitate quoq; cum hostium triumuiratu, quamq; perugili nobis res sit, nobis hinc abiens dereliquit, vt qui ingiter deperimus iugiter si volumus enatemus. Adde huc, supremum quod datur telum, Deũ quo illi animus habitum, nobis à Christo elargitũ, ne illis grata careremus vbi ea maximè agebamus, hodie sanctissimum & indissimũ esse, non vt ũ sibi finxerant, ostensi. Hæc sunt alme synode quæ quotidie facis, quæ ad vtilitatẽ mortaliũ quotidie paris. Verum quid prodest? quid tandem facis? non cares (ò ingratitudinem non ferendam) nõ cares obtrectatoribus tamen, qui, quum quid agis, conuellunt, rescindunt. Quid illis facias? cõuellant, rescindant, exaturẽt rabiem: tu hoc agas tamen, fors aderit tempus, quum qui sic perdite obloquuntur qui euersam volũt, è suis tandem tenebris eruãtur, videãtq; difficulta caligine, quos sequuntur quam reliquerũt, nempe ipsam matrem, matrẽ, ò facinus miserãdum, matrem pro mereticulis abiecerunt. Armis veri Imperatoris signisq; relictis ad castra furiarum, castra execrata & nefaria transfugerũt. Ad sirenũ saxa (proh misen,) nõ germani: quid autem timiles? Vos cũ iuis factis germanos appellem? Pietatẽ colunt, religionem tuentur sanctissimi iustissimiq; germani, vos qui deficuistus, quidnis potius quãm germanos vocarim, pecora potius & mancipia luthri. Ad sirenum saxa populos q; accesistis, vbi veluti poculo immutati, illas seditionũ procellas, illas ventorum tempestates in ecclesiam concitastis. Nam (proh Deũ immortalis atq; hominum fidem) quid aliud causæ fuisse putandum est? vt qui murus erat is adamantinus religionis, tam egregie cur rebatis, sic deinde repẽte efferati ac effusi ceu vituli super herbam, obuersis cornibus in matrem raperimini? Illas remplorum direptiones, deiectiones signorum, illã excidia patraretis? omnem deniq; religionem è vestris finibus amoliremini? Huccine prisca fides? huccine pietatis moresq; relsiderunt? Quanqui quid de solis Germanis queror, quali illud virus aquam tantum germanię corrupisset? nõ omnes regionum omniũ ciuitates, omnes pagos (res digna flaminis) virosq; in uasisset, nõ nostris & in castris illa rabies furorq; verseretur? nec expergiscimini sanctissimi viri. Quare ò quantum lympiatorum est vipiarum vsq; ad oceanum extremum, qui monstrum ex mendacus fraudibusq; constatum, monstrum dum vixit, quantum sol aspicit, pernitiosissimũ vobis sequẽdum pro matre elegistis. Quod nam vestigiũ sanctitatis, quã doctrinã in vestro Luthero reperiebatis? vt præ illo aliisq; similibus nugis, tam graues patres tot luminaria religionis ludibrio haberetis? hos tanquã duos quosdam delapsos cœlitus ample cteremini? An quia latam portam quę ad mortem ducit, tequẽdam canebant? laxis habenis instar equi feri ad fanda & nefanda ruruenda, nullis non libidinibus obsequẽdum? Ob id ecclesiã reliquistis? ac finistras illas pestes in deliis habuistis? Iacet per vos adæquata pulueri quæ genuit nos: facta sunt in derisum, dicit Ecclesia, populo meo. Audi aquilo, audi orbis terrarum quid dicit ecclesia: facta sum in derisum & canticum populo meo. Filias pharetræ luæ defixit in pectus meum: fontem quo abluebar, cœno & sordibus inquinarit: panẽ quo saturabar crudelissime ademerũt, faciasplagarum mearum omnes deniq; ademerunt. Quid feci? aut quid commerui populi mi, vt tantopere iæuiretis, cœlũ terras & maria cõfunderetis? tot in me telis



SESSIONES

tot flammis, tot fulminibus bacchatemini: quæ vobis allego, vobis sudo, tot pro vobis labores ærumnasq; suscipio, Attamen miseri resipiscite: ad me quæ vos lugens voco, quæ mater, quæ peperi, ad me conuertimini. En vbera quæ suxistis, en gremium. Ite age dum omnium iniuriarum, quibus me hactenus affecistis, omnium plagarum vulnerumq; obliuiscar. Atq; eo libentius obliuiscor, quòd me minimè attigistis: vt sic videretur illarum iam aerumnarum dolor fuit, quæ in me iaciebatis, in vos spicula vertebantur vobis (nec sentiebatis) non mihi, tunc aberat caput quum me truncum cadauer dementissimi putabatis. Meum caput humanis iniuriis non patet. Eia igitur, age, ingredimini, foris mors est, intus vita, tyrannus foris possidet, intus pater: foris error, tempestas, discrimen, chaos, intus rerum tranquillitas, lumen, quies. Hæc & maiora mortales vobis ecclesia insonaret, si os sibi facundius doctiusq; elegisset, non vnum quidem ieiunissimum omnium, cui si per eos quibus non obsequi nefarium erat, alibi licuisset, alius ex robustioribus istis, quos adesse videtis, huc in aciem prodiisset, nos enimuero sileremus. Sed omnia tentanti, omnia molienti nulli ad elabendum aditus patuere fugitantem, causas nectentem pauitantemq; impulere. Vos non quæ dicuntur, sed quæ & tacentur, quæ dici etiam deberent, nobiscum tacita contemplamini. Tu intereà alma synode, perge inquam per Deum immortalem, atq; ad metam contende, ne si medio defessa spacio desponderis animum, (quod verbum auferant venti, sitq; irritum precor) temere fuisse videatur, incassumq; gratulari, maiora mox incendia visuri, igne cineribus obruto, non extincto, in apertum furentius erupturo. Multa (iterum dico) præclara & immortalia gessisti, sed idem nec dico atq; canto, peractum nihil: nihil fuerunt omnia in reliqua absoluantur. Quod aliis temporibus aliqua forsam cum venia factum est, id hodie non licet: risum de nobis hominum non feremus, risum dico? vltra risum iusta indignatio prorumpet, nisi hoc post tot ærumnas, post tot sudores, tandem nauigium subducatur. Dicet aliquis, currentes mones: superuacaneum est. Sentio, sed ignoscite timori: tacere me & quiescere, multa impendentia non sinunt. Video vestrum studium (quid ni fatear) concitatissimum: video alatas tamen rerum gerendarum ac fugacissimas occasiones, non segniter, quum sese obiiciunt arripiendæ, dum consulis, cum circumspicis, effluxere. Hic fors alius interpellat: nequicquam paues, maiora & præcipua peracta. Ita ne tandem? qui sub carceribus volutamur? sed esto, præcipua peracta; cursus propterea remittendus? Pereunt fundamenta, parietes ruunt, ni quis imponat fastigium. Caue igitur refrigescas, ne quidem si vbilibet sileretur, paccata & tranquilla essent omnia. Sepe quum summum ventorum silentium fuit, improuisi nullo certo signo sese turbines commouerunt. Quid? si quæ nunc silent, si tamen silent, repentinis fragoribus intonabunt? Si paululum immurmurante Germania (non concordabimini?) hoc ædificium vix stetit, ad primam septentrionis aurulam concussum est: quid si qua maior ingruerit vis? Ingruat inquit ille, turbentur omnia, nullus nos ab incepto terroribus auocabimus. Idem mihi persuadeo, sanctissimi viri, nec de fortissimis animis aliter suspicari fas est. Inter arma tamen & tubas quis audiet nos? Ergo vel cedas necesse, vel surdis canas. Sed pace post parta reditio fiet. Quasi per ludum concilia cogantur. An aliud tanti mali remedium est? Vel hoc vno est brachio corpus

CONCILII TRIDENTINI. xxiiii.

corpus Reip. attollendum, vel vno interitu cuncta conciderunt. Agendum igitur gnauiter & pergendum. Non solum modo incedisse, non transisse, etiam medium satis est totum, totum (vel excedimus corona) quantum superest spacii, conficiendum. Omnes vepres, vel feracius pullulabunt, à fibris intimis euellendæ. Hic falce, flamma, securibus opus est. Nobis denique afferendæ sunt manus, pennæ quæ superfluunt recidendæ: clamores hominum in nostros (vt illi volunt) luxus & delitias reprimendi. Iam si vetera incommoda resipiscamus: si illius infausti temporis recordabimur, quum tu discerpta plagis vix stabas mater: e mortis faucibus emersisse videmur, præ vt ægrotauimus: non hic, verumtamen insistendum. Nutant res ipsæ, nutant ac fluctuant adhuc aliquot, heu, diris adhuc nostra omnium mater vlceribus deformatur: ea vobis pontifices patefacit, pectus denudat, ante vestra genua procumbit: per sponsi sanguinem pro vobis fusum plagasq; obtestatur, ne plus animi hostibus in ea euertenda, quàm vobis in ea seruanda fuisse videatur. Non longe fortasse laboris quod superat negotium est, & tamen si pro oppidulo potiundo decennium sepe homines consumpserunt, calores, imbres, grandines, dura omnia pertulerunt. Vobis pro summa rerum quid faciendum, quid tolerandum putatis? Omnes aspiciunt obseruantq; vos, quid tandem deniq; pariatis? Danda est igitur opera, & enitendum vt tantæ hominum expectationi, & desyderio respondeatis: vt tandem impietate ab ecclesia fugata, corruptis collapsisq; moribus emendatis, interq; christianos concordia stabilita, Cæsar cum exercitu expiato & inuicto, ipse in Asiam traiiciat mare, fines (quod iam pridem molitur) nostræ Reip. prolaturus, illumq; audacem, qui nunc sic fuerit, quem tot vidistis classibus toto volitantem mari, nostrisq; littoribus insultantem, in vincula (spero equidem) coniecturus. Nos læti & ouantes, re bene gesta, nostra ad ouilia reuertamur nostros greges, qui desertas per rupes gemunt, longo post spacio reuisuri, illosq; à deuiis desertisq; locis plena in pascua reducturi. Quem si antequam hinc auolem aspiciam solem, repertam quod olim dixerim, emoriar lubens mihi omnia contigerunt.

Dixi.

DOCTRINA DE SANCTISsimis pœnitentiæ & extremæ unctionis sacramentis, publicata in sessione Tridentina celebrata die vigesima quinta Nouembris

*Proœmium.*

SACRO *sancta œcumenica, & generalis Tridentina synodus, in spiritu sancto legitime congregata, præsidentibus in eo eisdem sanctæ apostolicæ sedis legato & nuntiis. Quamuis in decreto de iustificatione, multus fuerit de pœnitentiæ sacramento, propter locorum cognationem, necessaria quadam ratione sermo interpositus, tanta nihilominus circa illud nostra hac ætate diuersorum errorum est multitudo, ut non parum publicæ utilitatis retulerit, de eo exactiorem & pleniorem definitionem tradidisse. In qua demonstratis & conuulsis spiritus sancti præsidio uniuersis erroribus, catholica ueritas perspicua & illustris fieret, quam nunc sancta hæc synodus, Christianis omnibus perpetuo seruandam proponit.*

De ne-

ff. [23v]-24r

cerdotis arbitrio pro mẽsura delicti impositis (sed etiã quod maximum amoris argumẽtum est) temporalibus flagellis à Deo inflictis, & à nobis patienter tollera tis, apud Deum patrem per Christum Iesum satisfacere valeamus.

## ¶ DOCTRINA DE SACRAMENTO EXTREMÆ VNCTIONIS.

VISVM est autẽ sanctæ synodo, præcedenti doctrinæ de pœnitentia adiungere, ea quę sequuntur de sacramento extremæ vnctionis, quod nõ modo pœnitentię sed & totius christianæ vitæ, quæ perpetua pœnitẽtia esse debet, consummatiũ existimatum est à patribus. Primum itaq; circa illius institutionem declarat & docet: quod clemẽtissimus redemptor noster, qui seruis suis quouis tempore voluit de salutaribus remedijs aduersus omnia omnũ hostium tela esse prouidẽtium, quẽadmodum auxilia maxima in sacramentis alijs præparauit, quibus christiani cõseruare se integros dum viuerent ab omni grauiori spiritus incommodo possint, ita extremæ vnctionis sacramẽto, finẽ vitæ tanquam firmissimo quodam præsidio muniuit. Nam etsi aduersarius noster, occasiones per omnẽ vitam querat & captet, vt deuorare animas nostras quoquo modo possit: nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suas versutias nostros intendat, ad perdẽdos nos pœnitus & à fiducia, etiam si possit, diuinę misericordiæ deturbandos, quam cum impendere nobis extremæ vitæ proipsit. Institutaq; est autem sacra hęc vnctio infirmorum, tanquam vere & propriè sacramentum nouę testamẽti, à Christo D. N. apud Marcum quidẽ insinuatũ: per Iacobum autem Apostolum, ac ẽius fratrem fidelibus cõmendatum ac promulgatum. Infirmatur (inquit) quis in vobis, inducat presbyteros ecclesiæ: & orẽt super eum vngentes eum oleo in nomine dñi, & oratio fidei saluabit infirmum, & alleuiabit eum dñs, & si in peccatis sit dimittentur ei. Quibus verbis vt ex apostolica traditione per manus accepta, ecclesia didicit, docet materiam formam proprium ministrum, & effectum huius salutaris sacramenti. Intellexit enim ecclesia, materiam esse oleũ ab episcopo benedictum. Nam vnctio aptissime spiritus sancti gratiam: qua inuisibiliter anima ægrotantis inungitur, representat. Formam deinde esse illa verba: per istam vnctionem &c. Res porro & effectus huius sacramenti illis verbis explicatur: & ratio fidei saluabit infirmum & alleuiabit eum dñs, & si in peccatis sit dimittẽtur ei. Res etenim hęc gratia spiritus sancti cuius vnctio delicta si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, & ęgroti animam alleuiat & cõfirmat, magnam in eo diuinæ misericordiæ fiduciam excitãdo, qui infirmus subleuatius & morbi incõmoda ac labores leuius fert, & tẽtationibus dęmonis calcaneo insidiantis facilius resistit, & sanitatem corporis interdum vbi saluti animæ expedierit cõsequitur. Iam vero quod attinet ad præscriptionẽ eorum qui & suscipere & ministrare hoc sacramentũ debẽt, haud obscure fuit diuinitus in verbis prædictis traditum. Nam & ostenditur illic proprios huius sacramẽti ministros esse ecclesię presbyteros, quo nomine eo loco non ętate leniores aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyteri. Declarat etiam esse hanc vnctionem infirmis adhibendam illis vero præsertim qui tam periculose decumbũt



decumbunt vt in exitu vitæ constituti videantur: vnde & sacramentũ exeuntium nuncupatur. Quod si infirmi post susceptam hanc vnctionem cõualuerint, iterum huius sacramẽti subsidio iuuari poterunt, cum id haud simile vitæ discrimẽ incident. Quare nulla ratione audiendi sunt qui cõtra tam apertã & dilucidam Apostoli Iacobi sentẽtiam docent, hanc vnctionem & figmentũ esse humanum, vel ritum à patribus acceptum, nec mandatum Dei nec promissionem gratię habentem, & qui illam tam cessasse asserunt, quasi ad gratiam curationum dumtaxat in primæua Ecclesia referenda esset, & qui dicunt ritum & vsum, quem sancta Romana ecclesia in huius sacramẽti administratione obseruat, Iacobi Apostoli sententiæ repugnare, atq; ideo in alium cõmutandum esse. Et denicq; qui hãc extremam vnctionem, à fidelibus sine peccato cõtempni posse affirmãt. Hęc enim omnia manifestissime pugnant cum perspicuis tãti apostoli verbis, nec profecto ecclesia Romana, aliorum omnium mater & magistra, aliud in hac administranda vnctione (quantum ad ea quæ huius sacramenti substantiam perficiunt) obseruat, quam quod B. Iacobus præscripsit. Neq; vero tanti sacramẽti contemptus, absq; ingẽti scelere & ipsi⁹ spiritus sancti iniuria esse posset. Hęc sunt quę de pœnitentię & extremę vnctionis sacramentis, sanctа hęc œcumenica synodus professetur & docet, atque omnibus Christi fidelibus credenda & tenenda proponit. Sequentes autem Canones inviolabiliter seruãdos esse tradit, & asserentes contrarium, perpetuo damnat & Anathematizat.

(.)

## ¶ CANONES DE SACRAMENTIS pœnitentiæ & extremæ vnctionis: publicati in sessione sabbi. 25. Nouembris 1551.

### Canon Primus.

SI quis dixerit in catholica ecclesia pœnitentiam non esse vere & proprie sacramentũ pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labũtur, ipsi Deo reconciliandis, à Christo Dño Nostro institutum, Anathema sit.

### Canon Secundus.

Si quis sacramenta confundens ipsum baptismum pœnitentiæ sacramentũ esse dixerit, quasi hæc duo sacramenta distincta non sint, atq; ideo pœnitentiam non recte secundam post naufragiũ tabulam appellari, Anathema sit.

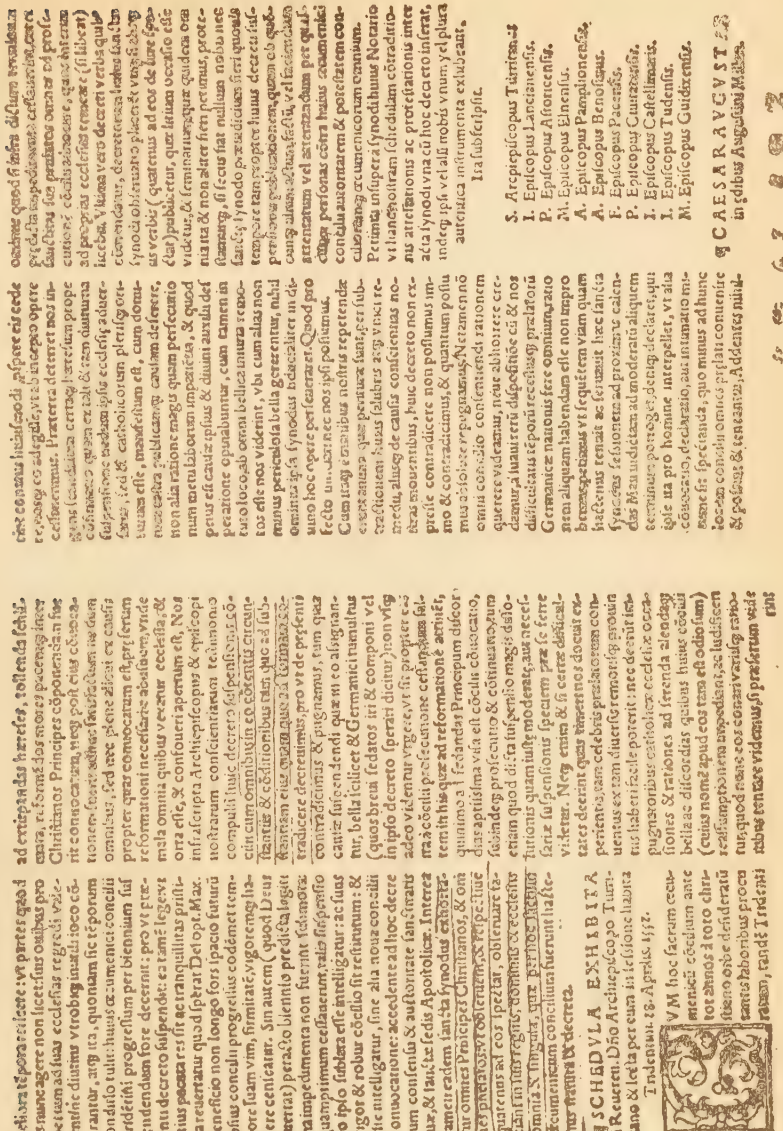
### Canon Tertius.

Si quis dixerit verba illa dñi saluatoris, Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, & quorum retinueritis, retenta sunt, nõ esse intelligenda de potestate remittendi & retinendi in sacramento pœnitentiæ: sicut ecclesia catholica ab initio semper intellexit, detorserit autem contra institutionem huius sacramẽti ad auctoritatem prædicandi Euangelium, Anathema sit.

### Canon Quartus.

Si quis negauerit ad integram & perfectam peccatorũ remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam sacramẽti pœnitentię, videlicet contritionem, cõfessionem & satisfactionem quę tres pœnitentię partes dicuntur, aut dixerit duas tantum esse pœnitentię partes, terrores scilicet incussos cõscientiæ agnito peccato, & fidem concipientem euãgelio, vel absolutione, q̃ credit per Christum remitti peccata, anathema sit.

Canon



SESSIONES

meliora tēpora reiicere: vt partes quod [illegible] nunc agere non licet: suis ouibus pro spectum ad suas ecclesias regredi valerent, [illegible] diutius vtrobique inutili loco cōterantur, atque ita, quoniam sic tēporum conditio tulit: huius oecumenici concilii Tridētini progressum per biennium suspendendum fore decernit: pro vt praesenti decreto suspendit: ea tamē lege: vt si citius pacata res sit ac tranquillitas pristina reuertatur quod sperat Dei opt. Max. beneficio non longo fors spacio futurū ipsius concilii progressus eodēmet tempore suam vim, firmitatē, vigoremque habere censeatur. Sin autem (quod Deus auertat) peracto biennio predicta legitima impedimenta non fuerint [illegible] quamprimum cessauerint, talis suspensio eo ipso sublata esse intelligatur: ac suus vigor & robur cōcilio sit restitutum: & esse intelligatur, sine alia noua concilii conuocatione: accedente ad hoc decretum consensu & auctoritate sanctitatis suae, & sanctae sedis Apostolicae. Interea tamen eadem sancta synodus exhortatur omnes Principes Christianos, & omnes praelatos: vt obseruent, & respectiue quatenus ad eos spectat, obseruare faciant in suis regnis, dominiis et ecclesiis omnia & singula, quae per hoc sacrum oecumenicum concilium fuerunt hactenus statuta & decreta.

SCHEDVLA EXHIBITA à Reueren. Dño Archiepiscopo Turritano & lecta per eum in sessione habita Tridenti. 28. Aprilis. 1552.

CVM hoc sacrum oecumenicū cōcilium ante tot annos à toto christiano orbe desideratū tantis laboribus procuratum, tandē Tridenti ad extirpandas haereses, tollenda schismata, reformādos mores pacemque inter Christianos Principes cōponendam fuerit conuocatum, neque post eius cōuocationem fuerit adhuc satisfactum [illegible] omnibus, sed nec plene alicui ex causis propter quas conuocatum est, praesertum reformationi necessariae abusuum, vnde mala omnia quibus vexatur ecclesia, & orta esse, & confoueri apertum est, Nos infrascripta Archiepiscopus & episcopi nostrarum conscientiarum testimonio compulsi huic decreto suspensionis cōcilii cum omnibus in eo cōtentis circunstantiis & cōditionibus tam quo ad substantiam eius quam quo ad formam contradicere decreuimus, pro vt de praesenti contradicimus & pugnamus, tum quia causae suspendendi quae in eo assignantur, bella scilicet & Germanici tumultus (quos breui sedatos iri & componi vel in ipso decreto sperari dicitur) non vsque adeo videntur vrgere, vt sit propter ea [illegible] à cōcilii prosecutione cessandum saltem in his quae ad reformationē attinēt, quinimo ad sedandas Principum discordias aptissima visa est cōcilii cōuocatio, subindeque prosecutio & cōtinuatio, tum etiam quod dicta suspensio magis dissolutionis quam iuste moderatae, aut necessariae suspensionis speciem prae se ferre videtur. Neque enim & si certae difficultates decerint quas timere nos docuit experientia, tam celebris praelatorum conuentus ex tam diuersis remotisque prouintiis haberi facile poterit: nec deerūt impugnatoribus catholicae ecclesiae occasiones & rationes ad serenda alendaque bella ac discordias quibus huius cōcilii (cuius nomē apud eos tam est odiosum) reassumptionem impediant, ac ludificentur, quod nunc eos conari variisque rationibus tentare videmus, si praesertum viderint

CONCILII TRIDENTINI. Fo. [illegible]

eos conatus huiusmodi prospere eis cedere, nosque eo adegisse, vt ab incepto opere cessauerimus. Praeterea deterret nos ingens [illegible] certaque haeresium prope cōfirmatio quam ex tali & tam diuturna suspensione nedum ipsius ecclesiae aduersariis, sed & catholicorum plerisque oriturum esse, manifestum est, cum dominica castra publicamque causam deserere, non alia ratione magis quam persecutionum metu laborum impatiētia, & quod peius est causae ipsius & diuini auxilii desperatione opinabuntur, cum tamen in tuto loco, ab omni bellica iniuria remotos esse nos viderint, vbi cum alias non minus periculosa bella gererentur, nihil ominus ipsa synodus [illegible] in diuino hoc opere perseuerauit. Quod profecto [illegible] nec nos ipsi possumus. Cum itaque è manibus nostris repetendae [illegible] quae peritura sunt, per substractionem huius salubris atque vnici remedii, aliisque de causis conscientias nostras mouentibus, huic decreto non expresse contradicere non possumus immo & contradicimus, & quantum possumus absolute repugnamus. Ne tamen nō omni concilio consentiendi rationem querere videamur, néue abhorrere credamur, à suaui rerū dispositiōe cū & nos difficultatis tēporū recessusque praelatorū Germanicae nationis fere omnium, rationem aliquam habendam esse non improbemus, petimus vt sequētem viam quam hactenus tenuit ac seruauit haec sancta synodus sessionem ad proximas calendas Maii indictam ad moderatū aliquem terminum porroget, denique declaret, quis ipse ita pro homine interpellet, vt alia cōuocatio, declaratio, aut intimatio minime sit spectanda, quo minus ad hunc locum concilii omnes praelati conuenire & possint & teneantur, Addentes nihilominus quod si infra dictum terminum praedicta impedimenta cessauerint, certe sanctitas sua praelatos omnes ad prosecutionē cōcilii reuocare, quos interim ad proprias ecclesias remeare (si libeat) licebit. Vltima vero decreti verba quibus cōmendatur, decretorum [illegible] sanctae synodi obseruatio placent: vtinam si absque eis verbis (quatenus ad eos de iure spectat) publicetur, quae litium occasio esse videtur, & seminarium quae quidem omnia ita & non aliter fieri petimus, protestamurque, si secus fiat nullum nobis nec sanctae synodo praeiudicium fieri quouis tempore tam propter huius decreti suspensionis publicationem, quam ob quemcumque alium actum factū, vel faciendum attentatum vel attentandum per quascumque personas cōtra huius oecumenici concilii autoritatem & potestatem conciliorumque oecumenicorum omnium. Petimus insuper à synodi huius Notario vt hanc nostram schedulam cōtraditionis attestationis ac protestationis inter acta synodi vna cū hoc decreto inserat, indeque ipsi vel alii nobis vnum vel plura autentica instrumenta exhibeant.

Ita subscripsit.

S. Arcpiepiscopus Turritanus
I. Episcopus Lancianensis.
P. Episcopus Astoricensis.
M. Episcopus Elnensis.
A. Episcopus Pampilonensis.
A. Episcopus Benosinus.
F. Episcopus Pacensis.
P. Episcopus Ciuitatensis.
I. Episcopus Castellimaris.
I. Episcopus Tudensis.
M. Episcopus Guidixensis.

CAESARAVGVSTAE in aedibus Augustini Millan.

# BIBLIOGRAFIA

## LIBROS

PREMM, MATHÍAS, *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, 2. t.—Verlag Herder (Wien, 1951-1952) XVI-588; XI-570.

Tenemos ante los ojos los dos primeros tomos del nuevo Manual de Dogmática del Dr. Premm. La obra entera tendrá cuatro.

El primer tomo abarca, después de una introducción sobre el concepto y división de la Teología en general, y sobre la idea, fuentes, método e historia de la dogmática en particular, los tres tratados: *De Deo Uno*, *De Deo Trino*, *De Deo Creante et Elevante*. El segundo tomo contiene la Soteriología (Cristología, Redención, Mariología) y la Eclesiología (Cuerpo místico). Ambos se cierran con un apéndice sobre la doctrina correspondiente en la Iglesia Ortodoxa.

La estructura de esta nueva Dogmática es la misma que se halla en los manuales teológicos modernos con sus Tesis, Estado de la cuestión, Magisterio, Escritura, Tradición, Razón teológica, Objeciones y Escolios. Este es su carácter más acusado. De él brotan la claridad notable junto con un buen equilibrio entre el elemento positivo y el especulativo. Hay que señalar también el empeño por enlazar la verdad teológica con una vida cristiana, que aprende a vivir los grandes misterios de la fe.

El autor sigue una tendencia marcadamente molinista. Así, por ejemplo, en el sentido de la voluntad salvífica, en la negación de toda reprobación negativa, en la predestinación *post praevisa merita*, en el concurso; menos decididamente, en las cuesiones referentes a la ciencia divina.

Cierta excesiva brevedad y concisión lleva a veces al autor a no matizar suficientemente las opiniones teológicas. Pueden citarse como ejemplos la explicación teológica de la inhabitación y de la unión hipostática. De ahí procede también el que algunos temas queden demasiado en la penumbra, como por ejemplo la voluntariedad del pecado original y el problema de la apropiación en el punto de la inhabitación, punto este último que el autor no cree todavía resuelto. Notemos finalmente que no es exacto dar como doctrina molinista la afirmación de una reprobación positiva post praevisa merita *condicionate* futura.

No hemos de ocultar la satisfacción con que hemos visto difundida como doctrina católica la corredención mariana en su sentido estricto; y como enseñanza de la que sin razón han empezado a dudar algunos, la muerte de Nuestra Señora..—J. A. DE ALDAMA, S. I.

LANDGRAF, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Erster Teil: *Die Gnadenlehre.* Dos tomos.—Pustet edit. (Regensburg, 1952-1953) 302 y 312.

El ilustre Prelado de Bamberg tiene un primer puesto indiscutido en la investigación literaria y doctrinal de la primitiva Escolástica. A lo largo de los últimos treinta años, numerosos artículos suyos han ido haciendo luz sobre determinados puntos de doctrina, con utilísimas proyecciones hacia el desarrollo posterior de la Teología. Ha sido una idea feliz la de reunir esos artículos dispersos en tantas revistas y ofrecerlos completados y ordenados, formando una verdadera historia de los dogmas. El autor ha empezado por el dogma de la gracia. Arrancando de la idea anselmiana de la justificación, los temas desarrollados son los siguientes: La gracia actual, el concepto de sobrenatural, la gracia santificante, la caridad y el Espíritu Santo, la preparación a la justificación y la infusión de la gracia, fe y obras, la inhabitación, la certeza del estado de gracia, el mérito, la caridad y las tentaciones, progreso y perfección de la caridad, el pecado y la limosna hecha por temor. Sin embargo, no todos esos temas los había tratado ya antes el autor; algunos son del todo nuevos, prescindiendo de la corta introducción y de las interesantes notas sobre terminología.

Quien conoce la seriedad científica de Mons. Landgraf y está acostumbrado a su manejo de fuentes, muchísimas veces manuscritas e inéditas, no podrá dejar de agradecer cordialmente esta obra, que esperamos será de grandísimo provecho para los teólogos.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

*First Franciscan National Marian Congress in Acclamation of the Dogma of the Assumption,* October 8-11, 1950. (Studia Mariana, VII).—Franciscan Fathers Portiuncula (Burlington-Wisconsin, 1952) 315.

La conocida colección franciscana *STUDIA MARIANA* edita en su tomo VII los trabajos del Congreso asuncionista, que tuvieron en Wáshington los PP. Franciscanos en las vísperas de la definición dogmática.

Los temas propiamente asuncionistas son varios. Fuera del trabajo del P. Ohlmann sobre el movimiento asuncionista franciscano, dos temas se refieren al culto de la Asunción en Estados Unidos (PP. Habig y Grajewski), uno a la doctrina asuncionista de San Lorenzo de Brindis (P. Sonntag, O. F. M. Cap.), otro a las enseñanzas de los exegetas franciscanos (P. May, O. F. M. Cap.). Pero es preciso añadir en este primer grupo el trabajo del P. Antonio de Guglielmo sobre la inmortalidad de María a la luz de la Escritura (inmortalidad de derecho) y el del P. Ignacio Brady sobre la relación entre muerte y pecado, según los teólogos medievales.

Sin embargo, los dos estudios más extensos, más documentados y más importantes no son asuncionistas. El primero (p. 129-187) se debe al Padre N. Moholy, y presenta a San Ireneo como padre de la Mariología. El autor conoce bien la abundante bibliografía anterior y discute los textos con seguridad y buen sentido. El segundo (p. 188-268) nos lo da el P. Rafael M. Huber, O. F. M. Conv., sobre la Mariología de San Antonio de Padua. A pesar de lo repetido del tema, el autor presenta una bella síntesis de la doctrina mariana del Santo Doctor.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

CIPROTTI, PÍO, *Observaciones al texto del Codex Iuris Canonici.* 2.ª edición refundida.—C. S. de I. C., Inst. «San Raimundo de Peñafort» (Salamanca, 1950) 208.

Aunque con mucho retraso, por lo cual pedimos excusa al autor, no podemos menos de dar noticia en nuestra Revista de esta importante obra del Sr. Ciprotti, que ha venido a enriquecer realmente la literatura canonística. La primera edición salió en italiano en 1944. Esta presente es ya la segunda y sale vertida al español, publicada por el Instituto de S. Raimundo de Peñafort de nuestro Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En ella hay bastantes cambios, así en cuanto al fondo—nos referimos a que se quitan algunas observaciones y se añaden otras—como en cuanto al plan o disposición de la materia.

La obra del Prof. Ciprotti tiene grande mérito y utilidad por el número verdaderamente notable de sugerencias y observaciones que en ella se hacen sobre los cánones de nuestro Codex vigente. Supone, desde luego, un estudio muy amplio, muy detenido del mismo, práctica y fino sentido jurídicos, a la vez que buen conocimiento de la lengua latina. Hoy por hoy presta ya muy apreciables servicios a todo estudioso e intérprete así privado como público del Codex; pero los prestará mayores, sin duda, para el caso de pensar en una segunda edición de éste.

Con todo, hemos de confesar que la obra no resulta completa, como es claro; y presumimos que ni el mismo autor aspiró a eso. Hacer una obra de esta índole supone al especialista en todos y cada uno de los institutos del Codex; supone el haber sentido la necesidad de interpretar en orden al foro o a la cátedra todos y cada uno de los cánones, y como esto no es fácil que suceda respecto de un solo individuo, de ahí la dificultad de que sin colaboración de muchos salga relativamente perfecta y completa una tal obra. A nosotros, que nos interesa y que hemos estudiado especialmente la parte de *oficios* y *beneficios*, se nos antoja que han quedado observadas o advertidas sólo *alguna que otra* de las muchas que podían hacerse y advertirse.

Por lo demás, en cuanto a la disposición de la materia en esta segunda edición, con el separar, a saber, las observaciones substanciales, que siguen el orden numérico de los cánones, de las referentes al lenguaje y a la terminología, nos parece que ha perdido la obra en utilidad y comodidad, aunque haya ganado en el aspecto científico o técnico. El que todas las observaciones sobre un canon se hallasen al pie del mismo haría que los lectores cayesen en seguida y mejor en la cuenta a un solo golpe de vista de cuanto necesita cambio o reforma en él.—R. R. O.

NOLDIN, H. - G. HEINZEL, S. I., *Summa Theologiae Moralis,* vol. I: *De principiis,* Editio XXX.—Feliciano Rauch, Innrain 6-8 (Innsbruck, 1952) VII-328, cms. 24 × 17.

La mejor recomendación de esta obra del P. Noldin es la XXX edición que acaba de salir a la luz pública, preparada por el P. G. Heinzel. El secreto está en que el autor y los sucesivos editores, P. A. Schmitt, P. A. Schönnegger y ahora el P. G. Heinzel, han sabido armonizar muy bien la teoría

con la práctica, evitando los dos conocidos escollos de sola la teoría y de sola la práctica, según el conocido aforismo: *Theoria sine praxi est currus sine axi, et praxis sine theoria est coecus in via.*

El P. Heinzel conserva en general la doctrina del autor y la añadida por los PP. Schmitt y Schönnegger, aumenta por su parte el caudal de las nociones. Así trae los problemas nuevos de la *Culpa colectiva* (n. 86); los conceptos de las virtudes: clemencia, continencia, eutropelia, humildad, como virtud universal, modestia y otras virtudes.

Ha dado también nueva redacción al n. 275 identificando la justicia social con la justicia legal.

La exposición es clara y perspicua; abundan las distinciones, generalmente independientes, lo que ayuda a la fácil comprensión de las mismas.

En cuanto al sistema moral, el autor profesa un sano probabilismo. Su juicio sobre los otros sistemas morales es sereno, ecuánime y equitativo.

Sería de desear que en la próxima edición se indicasen las publicaciones principales sobre los nuevos problemas y se añadiese la bibliografía más saliente de los dos últimos decenios. También sería una obra buena corregir las muchas erratas que se han deslizado en esta edición.

Recomendamos esta obra como una de las mejores para los confesores, por la abundancia de la doctrina y los múltiples casos o aplicaciones particulares que ella contiene.—AURELIO YANGUAS, S. I.

FRANCISCO DE VITORIA, O. P., *Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás*. Edición preparada por el P. V. Beltrán de Heredia, O. P., t. VI.—Apartado 17 (Salamanca, 1952) 558.

El benemérito P. Beltrán de Heredia termina con este volumen la publicación de los Comentarios de Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás, que había comenzado en 1932. Con un retraso de quince años sale este último tomo, que estaba casi totalmente preparado para la imprenta en julio de 1936. Impedida entonces su publicación por las circunstancias, se fué retrasando por diversas razones en los años posteriores a la guerra, pero al fin podemos felicitarnos de poseer este hermoso volumen, complemento necesario de los precedentes, cuidadosamente preparado por el P. B. de Heredia y hermosamente impreso por Aldecoa.

Su texto se basa, como el de los anteriores, en la reportación del aventajado y diligente discípulo que fué el bachiller Francisco Trigo. Comprende la materia de la templanza (q. 141-170 en la *Suma* de Sto. Tomás), tratada con aquella extensión y plenitud que concedían nuestros clásicos a la exposición de las virtudes que han de ejercitarse en la vida cristiana, y seguida de tres apéndices: el primero muy amplio, que contiene un comentario de Vitoria a las q. 90-108 de la Prima Secundae sobre la ley, y es un buen complemento del tratado *de iustitia* ya publicado; el segundo reproduce dos fragmentos de sendas relecciones, una sobre el reino de Cristo, y la otra sobre la templanza; el tercero da a conocer un par de dictámenes en materia de cambios.

Particularidad de este tomo es que una parte no pequeña de los comentarios (poco más o menos la mitad) no es del mismo Vitoria, sino de uno de sus discípulos, que le suplió durante una larga enfermedad, explicando

desde la q. 148 a la 170 aproximadamente. Este auxiliar suplente fué, según fundadas conjeturas que hace el P. Beltrán de Heredia, el Maestro Andrés de Vega. Desde luego era un discípulo fiel del P. Vitoria, admirador de su Maestro y buen conocedor de la mente de Santo Tomás, hasta el punto de no dejarse sentir apenas, en la lectura del volumen, la duplicidad del autor, no sólo en el fondo (que pudieron proporcionar al discípulo, junto con las lecciones vivas de Vitoria en un curso anterior, los apuntes tomados en aquella ocasión al Maestro), sino también en la forma. Tan sólo puede notarse que el discípulo no se siente tan vinculado a la sentencia de Sto. Tomás, y que no tiene reparo en exponer junto a ella y a la de Vitoria la suya personal, en un afán noble de hacer labor teológica constructiva, más de verdad que de autoridad.

Pero fuera de esto, se acerca mucho al realismo práctico y practicista de Vitoria; como él sabe comunicar interés a las cuestiones, rehuyendo la especulación abstracta y moviéndose con la máxima objetividad en la realidad concreta de la vida.

Al igual que los demás comentarios de Vitoria, estos de la templanza encierran un gran valor para el moralista, por lo definido y actual de las cuestiones que plantean y resuelven, y por las alusiones continuas a la realidad cotidiana, dejadas a un lado las cuestiones trasnochadas y las sutilezas estériles en que malgastaban el tiempo muchos autores de los ss. XIV y XV.

En no pocas cuestiones pueden servirnos de guía, aun hoy, las lecciones de Vitoria. Admírese, como ejemplo, su recto criterio en determinar cómo y hasta qué grado se quebranta el ayuno eclesiástico, sin aferrarse a tantas onzas y gramos (q. 147, a. 7), o léase el a. 2 de la q. 163 para ver que ciertos problemas, presentados a veces como modernos, tal el de la especie del primer pecado de Adán, fueron tratados por nuestros grandes autores. Y es una bendición del Cielo que los podamos saborear en ediciones tan perfectas como ésta del P. Beltrán de Heredia.—M. Z.

GILLEMAN, GÉRARD, S. I., *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique.*—E. Nauvelaerts (Lovaina, 1952) 341.

En el título de esta obra se concreta respecto de la teología moral un principio que es inconcuso para toda la teología en general. Con Santo Tomás y toda la tradición teológica repetimos que la caridad es la forma de las virtudes. Otra cosa es si en la vida cristiana práctica y en la exposición científica de la teología la consideramos así, influyendo efectivamente como amor en todo acto honesto, y como caridad sobrenatural en la práctica de las virtudes cristianas.

En el movimiento de renovación que tiende a orientar la teología moral en un sentido positivo y constructivo, de impulso a la práctica pujante de virtudes y no de pesimista tentativa contra la difusión del pecado, debe reconocerse desde luego un afán saludable de reponer a las virtudes cristianas, y más concretamente a la caridad, en el lugar de preferencia que les corresponde en la enseñanza de esta disciplina, y que han ido perdiendo, según se dice, en los cuatro últimos siglos. El P. Gilleman ha logrado contribuir valiosamente a este noble empeño con la monografía que reseñamos.

Como otros autores recientes, el P. Gilleman cree que en la exposición

de la teología moral no se hace prácticamente justicia al principio que se admite en teoría de que la caridad es la forma de todas las virtudes. Opina que esa información efectiva debe hacerse sentir con más verdad y más fuerza y su empeño se dirige a esbozar una moral de caridad. Y procede en tres etapas.

En la primera parte examina e interpreta el núcleo del pensamiento de Santo Tomás sobre el papel de la caridad en la vida moral y en el ejercicio de las virtudes. No se trata, naturalmente, de constituir a la caridad en causa formal de las demás virtudes, a modo de forma esencial, que suprimiría en el orden teórico la especificación de los actos virtuosos reduciéndolos a un común denominador, y en el práctico podría llevar a un cómodo quietismo a los contentadizos o a un esfuerzo angustioso e inhumano a los pesimistas. Pero, por otra parte, si es realmente forma de las demás virtudes, no puede quedar la caridad reducida a una denominación extrínseca, sino que debe ejercer un influjo intrínseco en la moral cristiana, orientando nuestros actos y omisiones hacia su fin último y marcándolos con el sello de su bondad y mérito sobrenaturales.

Asegurada esta base doctrinal tomista para el resto de la obra dentro de la tradición teológica, comienza la tarea constructiva del autor en la segunda parte, con el intento de organizar metódicamente la ciencia moral en torno a esta virtud central de la caridad. Lo hace estableciendo primeramente una filosofía del acto moral que lo muestra en relación interna de subordinación a la tendencia profunda de nuestro ser espiritual respecto del último fin, que alienta el amor en el terreno natural y la caridad en el sobrenatural. El amor está implícito en todo acto moral, pero su presencia no destruye ni absorbe la figura de las demás virtudes, sino que sirve para comunicarles su sentido y el impulso hacia el fin. Para mostrar la participación o mediación de la caridad en los actos virtuosos del hombre estudia la doctrina tomista del amor, que sintetiza con la teoría moral de la escuela franciscana, y logra presentar los actos de virtud de modo que se aperciba en ellos implícita la presencia del amor y que se pueda explicitar ya fácilmente en la exposición moral de los distintos deberes.

Esto se debe hacer en una teología moral de la caridad, cuyas líneas generales traza el autor en la tercera parte, sin descender a la realización concreta. Al efecto planea las aplicaciones en tres cuadros generales: primero, las actitudes morales cristianas, orientación interna hacia la comunión; moral cristocéntrica, que determina el humanismo cristiano; santificación en espíritu filial y de consagración a los prójimos; moral de redención, que esclarece los problemas de la muerte y de la abnegación; moral sacramentaria, y de autoridad, y de comunidad, y de superación. En segundo lugar, las aplicaciones en moral general, cuestiones de perfección, ascética y mística, apostolado, amor en relación con la ley pecado y virtudes morales. Finalmente, en moral especial, aplicaciones del método a los tratados de la religión, la caridad fraterna, deberes para con el cuerpo, castidad, justicia... Con todo ello el P. Gilleman pretende dar a la enseñanza de la moral un carácter positivo, convertirla en una ciencia de dirección de las almas hacia la perfección.

Así ha sumado sus esfuerzos, animados de las más nobles intenciones, a los que, prescindiendo de otros países, han realizado en su misma patria G. THILS, con su libro *Tendances actuelles en théologie morale* y J. LECLERCQ,

con la obra vertida recientemente al castellano *La enseñanza de la moral cristiana*. No cabe dudar de que sus afanes pueden ser beneficiosos para la exposición y el estudio de la moral. Pero como bien observaba hace poco el P. Urdánoz, O. P., «la teología moral [no] puede despojarse de su estructura científica [y de su índole práctica], para convertirse en una ardiente exhortación al seguimiento de Cristo, de un Cristo glorificado por el progreso y cultura indefinidas del mundo moderno», postergando su misión principal de preparar buenos confesores y directores de almas a través de la confesión (RevEspT 1952, 670). El mismo P. Urdánoz suponía que Thils habrá ya rectificado por sí mismo gran parte de sus ideas, en fuerza de las manifestaciones de la Santa Sede sobre la corriente innovadora de la teología. Sin suponer tanto como obligatorio por nuestra parte, sí queremos notar dos cosas a este propósito: primera, que nos parece muy exagerada esa necesidad de renovación de métodos y maneras de proponer la teología moral, si se corrige, como se va corrigiendo, la orientación excesivamente casuística y poco dogmática de varios manuales aun en uso; y segunda, que el fracaso de la moral no se debe a falta ni de dirección cristocéntrica ni de fundamentación en la caridad. De estos dos temas se viene hablando mucho en los últimos decenios en algunos países, no precisamente los de mayor renovación espiritual; pero el Padre Santo de Roma insiste mucho en la necesidad de predicar los mandamientos, la abnegación cristiana, la religión viva que resista a las pasiones, la renovación del mundo por la vuelta al cumplimiento del decálogo, que los sacerdotes han de rehabilitar ante los hombres.

La caridad es forma de las virtudes. Indudablemente. Pero el esfuerzo principal nuestro no ha de consistir en ponerlo así de relieve doctrinalmente, sino en hacerlo vivir prácticamente. Ahora bien, «El que me ama, guardará mis mandamientos», y «no el que me dice: Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad del Padre»; porque en definitiva, «quien guarda los mandamientos, es el que de veras ama a Dios». Esta es la doctrina del divino Maestro. Y dudamos que la idea del deber, del cumplimiento de los preceptos, no sea la que aparece con gran ventaja en la doctrina de Jesucristo sobre todas las otras que, a título de fidelidad al evangelio, se quieren introducir como leit-motivos en la exposición y orientación de la moral.—M. Z.

PINTO, MANUEL, S. I., *O valor teológico da Liturgia (Ensaio de um tratado)*.—«Livraria Cruz» (Braga, 1952) 8.°, XLIV, 370.

La necesidad de trabajos sobre la *Liturgia como fuente teológica* se ha hecho sentir en diferentes reuniones y congresos de los estudiosos; y, por citar sólo un ejemplo, se ha hecho más sensible en las últimas disputas sobre el valor de la oración litúrgica acerca de la muerte de la Virgen Santísima.

Recientemente K. Federer, en su libro *Liturgie und Glaube*, estudiaba históricamente el ya famoso principio «*Legem credendi lex statuat supplicandi*», atribuído largo tiempo a Celestino I, y hoy más bien a San Próspero de Aquitania. Al dar juicio sobre este libro escribía B. Altaner: «El autor tiene conciencia de que, a base de su breve estudio de conjunto histórico-teológico, no se ofrece todavía suficiente material para una exposición completa acerca de una demostración teológica sacada de la Liturgia. Porque

mediante aquel principio, aunque detenidamente estudiado, no se obtiene una determinación y circuncripción más precisa de todo lo que pueda considerarse doctrina cierta teológica sacada de la Liturgia. Hoy todavía está poco aclarado el sentido válido y utilizable para la discusión teológica de la fórmula general sobre las mutuas relaciones entre oración y Liturgia por una parte y doctrina de la fe por otra» (Theologische Literaturzeitung 76 [1951] 175. 176).

Resulta claro de lo dicho que el tema del libro que presentamos, disertación doctoral del R. P. Manuel Pinto, hoy profesor en Roma, responde a un *desideratum* en el campo teológico, y es por consiguiente tema oportuno, actual y prometedor para la investigación teológica.

Pero trabajo de esta índole es delicado. Porque exige por una parte gran conocimiento y erudición en las fuentes de la Liturgia, en todo su amplísimo y vasto contenido; y, por otra parte, gran seguridad y precisión en la doctrina teológica, con una mirada abarcadora de horizontes y al mismo tiempo precisa para captar los matices. Pues bien, en el conocimiento de la Liturgia y de las fuentes litúrgicas el autor de este libro manifiesta una erudición nada vulgar, y aun sabe formular una definición de la Liturgia muy precisa y personal, base necesaria y primer paso de su trabajo. Por lo que toca a su preparación teológica, la tesis descubre aquella sólida formación científica y *escolástica,* que se comprueba en la precisión y exactitud con que toca las cuestiones teológicas; algunas no hay más remedio que insinuarlas solamente, pero se distingue en seguida al perito del que es diletante. Y todo hace que este trabajo no sea un libro de *literatura* teológica, sino de *ciencia* teológica. Por lo que se refiere a la técnica con que ha elaborado el tema, podríamos decir que es una técnica perfecta, tanto por lo que toca a la amplia y bien distribuída bibliografía de fuentes y material utilizado, como por la manera de utilizarlos y citarlos.

Examinando el contenido del libro, creemos que supera a trabajos precedentes sobre el mismo tema, por la amplitud de horizonte con que lo considera y por el rigor del examen y de la investigación teológica. Es del todo personal del autor la manera de estudiar el asunto, investigándolo, después de oportuna introducción, según los argumentos clásicos de la Escritura, Tradición y razón teológica; y creemos un acierto el haber seguido en la distribución de los lugares teológicos el esquema de Melchor Cano, autor conocido *De locis.*

El R. P. Pinto propone su problema de una manera muy clara. Quiere investigar en cada una de las fuentes de la argumentación teológica, es decir, en cada uno de los lugares teológicos, si la Liturgia es fuente teológica y en qué grado y condiciones lo es. Por lo mismo que considera tantos lugares teológicos: Escritura, autoridad de la Iglesia universal, Concilios, Sumos Pontífices, Padres, Teólogos, razón teológica, sacando conclusiones de cada uno de estos estudios parciales, el trabajo presenta una *trama completa* por una parte y laboriosa por otra. Pero las indicaciones sumarias que se hacen en la segunda parte de los capítulos son útiles para la visión de conjunto y para sacar algunas conclusiones. El encontrar en la Escritura base para el valor teológico de la Liturgia, nos parece sutil, pero no rebuscado.

Si, como *método de investigación,* se trata aquí de un trabajo analítico muy logrado; cuando el autor se proponga la *exposición didáctica* de los resultados obtenidos, esparcidos en multitud de conclusiones parciales, será muy

oportuno un trabajo de exposición sintética y directa de los resultados, prescindiendo del camino y análisis, previo y enojoso, que se ha debido seguir.

Esta síntesis y exposición didáctica permitirá ver con mayor claridad todavía, para lectores muy ocupados, las líneas maestras y razones del argumento litúrgico; y ver qué es lo que todavía puede requerir aclaración o estudio más particular. Y es muy estimable para este objeto la sugerencia y, un primer esbozo que ofrece el autor de un tratado *De Liturgia, ut de fonte theologico,* como hay el tratado *De Scriptura* y el *De Traditione.*—MIGUEL NICOLAU, S. I.

*Dictionnaire practique de Liturgie Romaine,* publié sous la direction de ROBERT LESSAGE.—Bonne Presse (París, 1952). Columnas 1138.

Francia ha sido uno de los países de Europa que ha ido más adelante en el movimiento litúrgico. Es cierto que han ocurrido algunas exageraciones; pero ello no ha de ser obstáculo para que se fomente, bien encauzado, el conocimiento de la liturgia, que es uno de los mejores medios de acrecentar la piedad y vida cristiana del pueblo.

Lo que desde un principio ha caracterizado al pueblo francés y a sus dirigentes, ha sido el matiz práctico que han dado a su movimiento litúrgico. Una infinidad de monografías y tratados litúrgicos, enfocados todos a la práctica, ha invadido el mercado literario, produciendo saludables efectos.

Si comparamos el presente *Dictionaire practique de Liturgie Romaine* con nuestro, v. gr., *Diccionari Litúrgic* (del alemán José Braun, S. J., publicado en catalán en 1924), aparece inmediatamente el temperamento práctico y sugestivo francés frente al sólido, pero a veces pesadote, estilo alemán.

Este «Diccionario práctico» ostenta las mejores firmas de los liturgistas franceses, que estampan su nombre al final de cada artículo. Esto sólo es ya una garantía de su valor. Por tanto, no vaya a creerse que se trata solamente de una vulgarización cualquiera, sino de un trabajo, que tiene los ojos puestos en el gran público, al que sin embargo se quiere instruir con solidez y verdad. Hemos observado mucha precisión litúrgica y no menos dogmática. Esta es a veces demasiado escueta. Tal vez se ha ceñido demasiado al tema estrictamente litúrgico; es cuestión de criterios, y no lo podemos censurar, pero a nosotros nos hubiera gustado más que en los títulos (por ejemplo, *Misa*) que abarcan temas del dogma católico se hubiese dado una brevísima idea de la parte doctrinal dogmática. Alguna vez ya se ha hecho, por ejemplo en la palabra *Epiclesis.*

Damos la enhorabuena a los editores y desearíamos que obras semejantes se publicasen también en España, en donde el movimiento litúrgico va ganando mucho.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

J. DE MUÑANA, RAMÓN, S. J., *Verdad y Vida,* tomo V. 2.ª ed. Colección de hechos y dichos catequísticos.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1951) 871.

Este tomo V de *Verdad y Vida* reúne 2.142 hechos y dichos que se refieren a la perfección cristiana, a las virtudes y a los vicios. Arsenal utilísimo para los catequistas y predicadores populares, que quieran plasmar y hacer comprensiva la doctrina de la Iglesia.

La edición es económica, para que esté al alcance de cualquier catequista, y debería estar en todas las bibliotecas de Acción Católica, Congregaciones Marianas y demás corporaciones que de alguna manera se ocupan, por lo menos algunos de sus miembros, en el apostolado de la catequesis.—IGNACIO CARRIÓ.

JUAN DE JESÚS MARÍA, O. C. D., *El «Cántico espiritual» de S. Juan de la Cruz y «Amores de Dios y el alma» de A. Antolínez*, O. S. A.—Publicado en «Ephemerides Carmeliticae», 3 (1949) 443-542; 4 (1950) 3-70.

Contra hipótesis y afirmaciones no probadas, hay aquí un estudio serio y competente que sostiene con ardor, en contra de J. Krynen en su libro sobre el Cántico espiritual de S. Juan de la Cruz, que Antolínez utilizó el Cántico espiritual llamado B, o redacción de Jaén, y que los «Amores de Dios y el alma» del agustino son obra dependiente del Cántico B.

También se impugnan las afirmaciones de Krynen, de que Fr. Tomás de Jesús sea el autor de Cántico B, y de una supuesta distanciación espiritual entre el Fundador de los desiertos carmelitanos y el Padre S. Juan de la Cruz.—MIGUEL NICOLAU, S. I.

SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, O. C. D., *Un nuevo códice manuscrito de las obras de S. Juan de la Cruz usado y anotado por el P. Tomás de Jesús*. Extracto de «Ephemerides Carmeliticae», 4 (1950) 95-148.

El autor ha examinado un códice, anteriormente conocido, pero no estudiado, existente en el Archivo General Romano de la Orden de Carmelitas Descalzos. El códice contiene la *Subida del Monte Carmelo* (excepto el libro III), la *Noche obscura* y la *Llama*; y su texto fué preparado por un diligente y crítico conocedor de las obras y manuscritos del Santo con intención de fijar un texto para la publicidad. Las notas marginales, que son de Fr. Tomás de Jesús, descubren el uso que este Padre hizo del códice; y el P. Simeón fija la fecha de tal uso y preparación hacia el año 1603. Añade un apéndice que refuerza las conclusiones del P. Juan de Jesús María en el artículo anterior: El P. Tomás de Jesús cita, y siempre favorablemente, a S. Juan de la Cruz en otro manuscrito, usa de sus razones y estima la doctrina y persona del santo, todo lo cual hace inaceptables los supuestos silencios intencionados y reticencias del P. Tomás respecto del Santo de Fontiveros, como quería J. Krynen en su reciente libro.—MIGUEL NICOLAU, S. I.

LÉPÉE, MARCEL, *Saint Thérèse Mystique. Una divine amitié*.—Desclée de Brouwer et Cie.. Societé Saint-Augustin, Quai au bois, 22 (Bruges, 1951) 535, 13,5 × 21 cms., frs. bel. 175.

Esta obra, verdaderamente notable, consta de tres partes: la primera contiene la biografía de Sta. Teresa de Jesús; la segunda es una escogida antología de testimonios, sacada de los escritos de la insigne Doctora Mística; y la tercera narra las *Fundaciones* y trae tres cartas interesantes de la virgen avilesa.

La parte biográfica comprende del capítulo I al VI inclusive. Es una síntesis de la obra del mismo autor, titulada «Saint Thérèse de Avila», París (Desclée de Brouwer), 1947, la cual fué favorablemente acogida por el pú-

blico piadoso y especialmente por el dedicado a los estudios ascético-místicos.

Esta biografía que reseñamos no es una simple narración cronológica de los hechos realizados por la Santa, sino principalmente la exposición biográfico-mística de Teresa de Ahumada. Por este motivo el Canónigo, Sr. Lépée, tiene buen cuidado de destacar todo el proceso espiritual de la gran Reformadora del Carmelo, poniendo muy de relieve las cuasi crisis espirituales que padeció su ínclita biografiada. Y así describe con bastante minuciosidad los primeros fervores de la infancia de Teresa, sus tibiezas posteriores en el servicio de Dios, sus distracciones más o menos mundanas, su conversión a la vida fervorosa y su adelantamiento en el camino de la perfección hasta llegar a la unión inefable, tan maravillosamente descrita por la misma Santa en las séptimas moradas de su *Castillo interior*. En toda esta parte biográfica aparece a la vez el camino doloroso que recorrió la Santa y la vía también de consolaciones por las que escaló las intimidades más sublimes de su alma con Dios.

La segunda parte abraza los capítulos VII, VIII y IX. Esta segunda parte es, como ya hemos indicado, una escogida antología de testimonios de la ilustre escritora mística. La primera parte habría quedado muy al aire sin la aportación de la prueba, que sólo puede suministrarla ella misma con el contenido de sus escritos. Por esta razón el Sr. Lépée acudió en su segunda parte a la antología teresiana. El autor, en general, ha seleccionado con gran acierto los trozos traídos en confirmación de su tesis sobre Santa Teresa. Para más facilitar al lector la inteligencia y alcance de su intento, el Sr. Lépée ha seguido en esta Antología teresiana un orden cronológico y lógico. En la Colección «Les Grands Mystiques» se sigue esta norma de poner una Antología del biografiado o del autor que se estudia.

También hemos de hacer mención de la ayuda que presta al lector que desee hacer estudios más profundos en la mística teresiana, el índice, que pone el autor, de las diversas etapas recorridas por la Santa en su vida espiritual, añadiendo allí mismo las citas de los testimonios que prueban cada uno de sus asertos.

La tercera parte trata de las *Fundaciones* llevadas a cabo por la Reformadora carmelitana. En esta parte nos muestra el Canónigo, Sr. Lépée, cómo la ínclita Santa castellana supo juntar a las mil maravillas una vida muy activa a una vida admirablemente contemplativa. Corona el autor su libro con tres cartas de la Santa, escritas en Avila en el año 1578. La primera en 4 de junio por la M. María de S. José, Priora de Sevilla; la segunda en 9 de agosto para el P. Gracián y la tercera en 4 de octubre para el P. Pablo Hernández.

Recomendamos esta obra de estilo sencillo y pensamiento claro, no sólo a los que se dedican a estudios místicos o caminan ya por esas sendas, sino también a todos los que tengan interés por su perfeción y santificación, pues de su lectura podrán sacar no poco fruto espiritual.—AURELIO YANGUAS, S. I.

RONSIN, F. X., S. J., *Gobernar... amando. El Superior ideal.*—Editorial Librería Religiosa (Barcelona, 1951) 328.

El título es sugestionador, y el contenido no decepciona a quien lee el librito. El A. compuso un libro mucho más voluminoso, cuyo título es:

*Pour mieux gouverner.* El éxito fué asombroso; se agotaron rápidamente 10.000 ejemplares. Iba dirigido a las Superioras de comunidades religiosas. Accediendo a las peticiones que de muchas partes se le dirigieron, el P. Ronsin refundió su obra, no recortando, sino compendiando, de suerte que en esta edición, que se ha traducido al castellano, se halla todo cuanto en la obra más extensa se contiene; de tal suerte que más bien es como un manual, que puede ampliarse con la lectura de la obra mayor.

Tiene el libro cuatro partes que corresponden a las cuatro cualidades del buen Superior: *Conocer, comprender, formar* y *amar*. Para el conocer, explica el A. lo que es la gracia de estado, la formación que el propio superior ha recibido, que mire lo que han hecho sus superiores, sus antepasados, etc. Luego reseña los conocimientos que son útiles al Superior: en lo humano, la historia, la psicología con todas sus relacionnes somáticas y psíquicas; en lo divino las ciencias de Dios y de la interioridad de las almas.

El superior ha de *comprender* su cargo, que es un servicio, una sabiduría, una cruz. Ha de comprender las diferentes edades de sus súbditos, con sus caracteres y temperamentos. La *formación* ha de extenderse a la formación cristiana, espiritual y religiosa, con la adaptación a las personas y condiciones de cada uno. El *amor* abarca a su cargo y a sus súbditos.

Dentro de este sistemático conjunto entran en juego todos los aspectos de la vida religiosa y se tocan todos sus temas y problemas, de suerte que difícilmente se presentará al Superior, caso alguno que no esté ya comprendido en este breve tratadito. Obra tan útil aprovechará no sólo a los superiores sino también a los súbditos, que deben estar enterados de las obligaciones de sus Superiores, para comprender cuando les mandan y aconsejan.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MARÍN, HILARIO, S. I., *Los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola. Documentos pontificios.*—Hechos y Dichos (Zaragoza, 1952) 191.

Muy a propósito este libro del P. Marín para inaugurar la colección *Doctrinas Pontificias* de «Hechos y Dichos». Con ocasión del cuarto centenario de la aprobación Pontificia de la Compañía de Jesús publicó el autor un volumen completísimo en el que, precedidos de orientadoras introducciones e ilustrados con notas, nos dió los principales documentos pontificios sobre los Ejercicios espirituales de S. Ignacio.

Con buen acuerdo compuso aquella obra en latín, dado su carácter universal; pero con el mismo ha extractado ahora de ella unos cuantos documentos, los más importantes o los más actuales, y nos los ofrece vertidos al castellano, después de una ojeada general sobre autor, obra y frutos de los ejercicios con múltiples referencias a su libro monumental. Nos parece un acierto, en estos tiempos en que se vive tan aprisa y tan en el día, que dejando testimonios anteriores, se detenga, casi exclusivamente, en los dos Papas últimos.

A esta parte central del libro siguen cuatro estudios de desiguales proporciones e importancia. El primero, con el que pretende demostrar que, para practicar los Ejercicios espirituales conforme a la mente de los Sumos Pontífices, han de hacerse según el método ignaciano, opinamos que no es del todo conforme a la verdad; y por lo mismo, tampoco lo vemos demostrado en sus alegatos, que jurídicamente nos parecen vulnerables. Lo que dice so-

bre la meditación del infierno, está muy en su punto sin duda; pero las aberraciones que combate acaso no merezcan la atención de un estudio, siquiera sea sumario. El florilegio de testimonios recogidos en el estudio cuarto sobre magisterio universal ascético y místico de S. Ignacio de Loyola, se lo agradecerán muchos devotos y admiradores del Santo.—M. Z.

ARNÁIZ ALVAREZ, EUSEBIO, C. SS. R., *Apóstol y mártir. Don Anastasio Arnáiz Alvarez, presbítero y mártir en Madrid, 1892-1936.*—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1950) 192.

Ya se adivina con cuántos esfuerzos de laboriosidad habrá podido escribir el P. Arnáiz, desde su puesto de misionero en China la vida de su hermano Don Anastasio, víctima en Madrid de la persecución roja. Pero la distancia favorece la perspectiva del biógrafo y la larga ausencia de la patria no empece a su dicción castiza. A través de páginas conmovedoras vemos a Anastasio en el seno de un hogar cristiano y castellano de pura cepa con trece vástagos y hasta veinte parientes consagrados a Dios. Luego le seguimos en la preparación para el sacerdocio y le vemos siempre marcado por el dolor y la enfermedad. Más tarde le acompañamos en su ministerio sacerdotal extraordinariamente abnegado y fecundo. Sin pretenderlo, el A. nos da páginas que son un verdadero documental sobre el estado religioso español de las postrimerías de la Monarquía y Dictadura. El liberalismo desatado y triunfante en medio de una sociedad alegre y confiada, increíble abandono de la vida religiosa en un pueblo de Castilla y en los suburbios madrileños, avance sigiloso del protestantismo y de la masonería, descristianización profunda de anchas capas sociales bajo una superficie de aparente religiosidad, escasez de clero al servicio de parroquias escasas... Los momentos más dramáticos del heroico sacerdote se narran con sencillez y sin la menor pretensión de dramatismo. Acaso pueda advertirse así en la narración como en las ilustraciones una atención excesiva a la intimidad familiar de Don Anastasio, disculpable acaso por la procedencia de los materiales que el P. Eusebio pudo tener a su disposición. «Apóstol y mártir» es una lectura de suma ejemplaridad y edificación.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

FERNÁNDEZ DE LABASTIDA, GRATINIANO, C. SS. R., *Jóvenes combatientes.*—Editorial El Perpetuo Socorro (Madrid, 1951) 20 × 14 cms., 200.

Una ascética juvenil con el subtítulo de *Lecciones de Estrategia Cristiana.* Con perfecto dominio de la terminología castrense y siempre fiel a la alegoría apuntada en el título, el P. Labastida escribe para la juventud y será perfectamente entendido por ella. Es libro de mucho valor formativo por la claridad de sus conceptos vigorosos, la precisión de un lenguaje de mucho color y la brevedad precisa de sus capítulos. Los tres capítulos sobre los enemigos del alma y los seis dedicados a las armas para el combate podrían inspirar muchas pláticas y exhortaciones en retiros o ejercicios espirituales. La continuidad alegórica y el continuado lenguaje metafórico, lejos de cansar al lector, mantienen su interés y prestan al libro una belleza de reflejos clásicos. Esta sería mayor, a nuestro entender, si se confirmara lo dicho con algunos ejemplos, al estilo y modelo de los mejores ascetas castellanos. La Sagrada Escritura, las guerras modernas y nuestra Cruzada Nacional se los

brindan al P. Labastida a manos llenas. *Jóvenes combatientes* es un libro llamado a hacer mucho bien y a dar a entender a la juventud y a quienes deben dirigirla la perenne verdad enunciada por el Espíritu Santo de que es milicia la vida del hombre sobre la tierra.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, O. C. D., *Teresa de los Andes*.—Ediciones «El Carmen», de Vitoria, Aldus, S. A. de Artes Gráficas (Santander, 1950) cms. 21 × 16. 251.

Es la vida de una joven chilena, nacida a principios de siglo, Juanita Fernández Solar. hija de familia acomodada, cuya vida transcurrió en Santiago y en la hacienda familiar Chacabuco, hasta su entrada en el Carmen de los Andes, en donde tomó el nombre de Sor Teresa; pero en el mismo noviciado le atajó la muerte, después de una vida transcurrida en la inocencia. A los quince años se consagraba a su esposo Jesucristo con el voto de virginidad y le prometía hacerse carmelita. El Señor la probaba con agudas enfermedades para purificarla, mas todo lo ofrecía por la conversión de los pecadores. Llama la atención aquella fruición, desde casi su niñez por buscar penitencias con que torturar su cuerpo, a pesar de ser enfermiza y aquejarle de continuo las dolencias.

El autor, para trazar esta biograffía, pudo contar no sólo con muchas de sus cartas y apuntes, sino también con el diario en que desde temprana edad iba anotando sus impresiones y hasta sus coloquios con Jesús y María. Fué suprasensible en su infancia, como Santa Teresita del Niño Jesús, y como ella se aficionó al sufrimiento. Pocos meses después de su muerte la seguía en el Carmelo su hermana Rebeca, a quien tanto amaba, pero ésta llegó a veintidós años de vida religiosa. La Santa Sede ha concedido el permiso para introducir la causa de beatificación, para la pronta glorificación de esta nueva Sor Teresa de Jesús.

Sólo la mitad del libro comprende la vida. La otra mitad abarca sus escritos. Sus «Propósitos y Máximas» (pp. 161-163) indican una muy subida perfección a la que pocos llegan. Lástima que estos apuntes o escritos no se hayan publicado en su composición sucesiva, respetando la evolución de su vida. Han sido clasificados obedeciendo a un plan de materias, y hay trozos que se repiten varias veces. Tal vez se podrían haber escogido sólo los mejores, presentándolos cronológicmente.—M. Q.

ESCRIBANO, EUGENIO, C. M., *Meditaciones sacerdotales*, t. III *Fiestas movibles*.—Edic. FAX (Madrid, 1951) cms. 16 × 11. 832.

Es este el t. III de las *Meditaciones sacerdotales*, que encierra casi un centenar y medio de ellas dedicadas, no sólo a las fiestas movibles del ciclo litúrgico, sino también a muchos días feriados, como son todas las ferias de Cuaresma, las de la dominica infraoctava de Pascua de Resurrección, las de Rogativas menores de Pascua, la vigilia de Pentecostés y una para las cuatro Témporas de este tiempo. No falta también la meditación para las fiestas de la Ascensión, la Solemnidad del Corpus, y el Sacratísimo Corazón de Jesús. Con alguna frecuencia se ponen no una, sino dos y aun tres meditaciones para el mismo día. El P. Escribano aprovecha no sólo el evangelio, sino también la epístola, y otras partes de la misa, con el fin de hacer penetrar bien todo

su significado litúrgico. Pocos libros se encontrarán tan aptos para conocer todo el meollo del contenido del misal. Con todo, algunas meditaciones tienen más el aire de pláticas, p. e. la del Miércoles Santo, que viene a ser una exhortación a los párrocos sobre lo que han de hacer en el triduo de los días Santos, y la de la feria 3.ª de rogaciones, que es una plática sobre la oración y sus modos.

Se recomiendan estas Meditaciones por la solidez de la doctrina, por la unción y espíritu que las anima, y aun por la pureza y elegancia del lenguaje y gracia en la expresión.—M. Q.

OGARA, FLORENTINO, S. J., *Un insigne Misionero popular. Vida admirable del R. P. Cándido Julián Sautu, de la Compañía de Jesús.*—Casa del Catequista (Buenos Aires, 1951) 257.

Al mecenazgo del M. I. S. D. Mariano Núñez Mendoza, secretario canciller de la Curia metropolitana de Buenos Aires debe el autor la impresión de este libro, que se honra con la presentación de una carta de la Secretaría de su SS., firmada por Mons. J. B. Montini. Se trata de la vida de este famoso misionero rural, de la Compañía de Jesús, que comenzó dando lecciones de retórica en Burgos, siguió luego por breve tiempo como director del Mensajero del Corazón de Jesús, para continuar la mayor parte de su vida misionando por España, llevando una vida asperísima, hasta que por una afonía que le inutilizó para este ministerio, fué a parar a la Curia generalicia de Roma, en donde pasó santamente los últimos años de su vida. Como dice bien el P. Ogara, era el P. Sautu un hombre extraordinario, a los ojos humanos quizá rectilíneo en exceso, dado por entero a Dios, sin claudicaciones ni condescendencias en su vida penitente y austerísima, en sus prolongadas oraciones nocturnas, en sus larguísimos y difíciles viajes a pie. Era un tipo recio y fibroso de hombre apostólico y siervo de Dios.

Solamente la primera parte comprende su biografía. En la segunda se van narrando sus misiones, según el testimono de las cartas de sus compañeros de misión. Se recapitula luego todo en un resumen sistemático, y al final, en un apéndice, se da una muestra de sus sermones. Antes se dió otra muestra de sus doctrinas amenísimas y prácticas para los niños. Mil plácemes merece el autor por haber consagrado algunos ocios a perpetaur la memoria de un misionero, que, a pesar de sus pequeños defectos, por su carácter fuerte, se dominó y brilló con la aureola de la santidad.—M. QUERA, S. I.

AYALA, ANGEL, S. J., *Consejos a los universitarios.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid, Buenos Aires, 1952) cms. 14 × 20. 204.

Modesto título para tan rico contenido doctrinal. Consejos son, pero reducibles fácilmente a la categoría de normas y dictámenes muy capaces de gobernar toda la vida espiritual, intelectual y apostólica de un universitario de hoy.

Tres partes integran este libro agrupables bajo los títulos de Carácter, Criterios y Propósitos. Con un estilo siempre llano y fácil, a las veces en forma de diálogos, se van poniendo sobre el tapete temas del máximo interés para el joven católico llamado al ejercicio de una carrera o profesión liberal. Burla burlando el P. Ayala va volcando en estas páginas el opulento caudal de su

experiencia y conocimiento del mundo juvenil en que siempre se ha movido y actuado cosechando los resultados de bendición que todos conocen. Si tenemos a la vista la anterior producción literaria del fecundo Autor, algunos capítulos podrán parecernos compilación o repetición de lo ya escrito. Pero la índole del nuevo libro exigía en síntesis la vuelta sobre temas ya tratados. Lo más original y nuevo del presente volumen nos ha parecido lo que en la tercera parte se nos dice sobre las lecturas. Capítulo de sumo interés cuyo tema pocos autores tratan con la bizarría del P. Ayala.

Este libro es un verdadero directorio moral del joven universitario Simbólicamente figura en su cubierta la fachada imperial de la Universidad de Salamanca. Cuando son tantas las miradas españolas que al universitario se dirigen y recientes sondeos delatan tantas deficiencias en su formación teórico religiosa, creemos que viene muy a tiempo un libro tan oportuno y aleccionador.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

VILLARONGA, LUIS, *Hispanidad-Catolicidad. Juicio del Liberalismo.*—Instituto Editorial Reus, S. A. (Madrid, 1951) cms. 14 × 20. IX-224.

Un alegato valiente en favor de lo hispánico que nos llega de Puerto Rico. Villaronga es un apologista católico que tiene a gala su ascendencia española y que no desmiente las raíces de su genealogía. Profundo conocedor de nuestros pensadores católicos, los cita sin erudición enfadosa, pero como quien alterna mano a mano con ellos. Menéndez y Pelayo es su autor predilecto. Las obras del Maestro son la panoplia en que se arma y pertrecha el luchador portorriqueño. Con desenfado y soltura arremete contra los mitos liberales y los deja fuera de combate. Su tono, casi siempre constructivo y de afirmación, no le impide a sus tiempos enristrar la lanza contra las costumbres yanquis en malhora introducidas entre nosotros y que tanto pugnan con la proverbial austeridad de la vida, más hogareña y familiar, en España.

El concepto de liberlismo que se cita y ventila en estas páginas es amplio y trasciende a toda la vida religiosa, política y cultural. Aun tomando la palabra en esta vasta acepción, su concepto nos prece algo borroso e impreciso. Pero Villaronga ha querido darnos más que un tratado, una voz de alarma y de protesta. Y a esta voz debe responder el eco de todo nuestro sentimiento. Y la acción defensiva y ofensiva en favor del altar y del hogar.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I., *Investigaciones metafísicas* (Colec. filosófica «Lux», sec. III *Investigaciones y ensayos,* n. 3).—Edit. Atlántida, S. A., Lauria, 48 (Barcelona, 1948) cms. 17 × 13. 248.

Está formado este tomito por cuatro interesantes y sustanciosos trabajos del P. Roig Gironella. Algunos, leídos en diversas ocasiones como comunicaciones o conferencias, quedarían condenados a no producir gran parte de su fruto si no se los presentara en un volumen manual de fácil difusión entre los aficionados a la filosofía. El primer trabajo es un estudio sobre el carácter analítico y sintético del principio de causalidad. En él se examinan los juicios sintéticos, las clasificaciones de los juicios de razón según la Escolástica y según la doctrina de Kant, la opinión de los partidarios de los juicios sintéticos y la de los partidarios de los juicios analíticos (especialmente en cuanto re-

feridos a los principios de causalidad y de razón suficiente) y las otras cuestiones relacionadas con éstas. El segundo trabajo se titula *Los magnos problemas de la finalidad,* y en él se hace especial consideración de la teoría de Bergson, enjuiciándola atinadamente a la luz de la filosofía escolástica. El tercer trabajo, que ve por primera vez la luz en este volumen, expone la *Síntesis metafísica de Suárez* con referencias muy orientadoras a los sistemas de Kant, Hegel y Husserl y con un breve parangón entre los tres más importantes sistemas escolásticos tomismo, escotismo y suarismo. El cuarto y último estudio *Filosofía del amor en Santa Catalina de Sena* es una conferencia leída por el autor en el *Instituto di Cultura Italiana* de Barcelona el año 1947. Con ocasión de exponer las ideas y expresiones de Santa Catalina sobre el amor, el autor emite sus juicios sobre lo que es el amor, su objeto, sus propiedades, sus caminos rectos y sus extravíos, etc.

Aparecen en estos trabajos las cualidades a que el P. Roig nos tiene acostumbrados en las demás producciones suyas como son el dominio de la filosofía escolástica, el conocimiento abundante del pensamiento contemporáneo, la facilidad de redacción, la modernidad o actualidad de sus preocupaciones intelectuales y apologéticas. No rayan a tanta altura la profundidad y la claridad; aquélla acaso por el carácter compendioso de estos estudios y ésta por el hecho de multiplicar las cuestiones incidentales y por la sobreabundancia de la frase respecto a los pensamientos. No obstante, las demostraciones y críticas que hace el P. Roig conservan su eficacia.

En el estudio sobre el principio de causalidad expone una vez más el P. Roig su inclinación, compartida por algunos escolásticos modernos, a los llamados juicios sintéticos extensivos, y a calificar de tales los principios de razón suficiente y de causalidad. Por nuestra parte reiteraremos nuestra opinión según la cual no se ve ni la razón de ser, ni aun la posibilidad lógica de tales juicios que podemos llamar mixtos o híbridos, y por lo que toca al principio de causalidad tenemos por cierto que, si se concibe bien qué es lo que contiene el concepto de «existente contingente», el principio de causalidad es rigurosísimamente analítico, y, además que los que no admitan el carácter analítico del principio de causalidad y su reductibilidad al principio de contradicción, no podrán demostrar lógicamente la verdadera objetividad del mismo.

Hacemos nuestros votos para que el P. Roig siga enriqueciendo nuestra literatura filosófica con aportaciones tan valiosas como éstas y las que figuran en la ya abundante serie de sus producciones.—S. CUESTA, S. I.

FABRO, CORNELIO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino.* 2.ª ed.—Società Editrice Internazionale (Torino, 1950) cms. 22 × 15. XII-384.

Cornelio Fabro, bien reputado en el campo de la Filosofía como pensador, expositor e historiador, nos ofrece la segunda edición revisada y aumentada de un estudio profundo y ricamente documentado sobre la teoría de la participación metafísica según Santo Tomás de Aquino. Es éste uno de los temas de más importancia e interés para los especialistas de la Metafísica y asimismo fundamental para muchas graves cuestiones de la Teología Dogmática. La obra de Fabro consta de una introducción y tres partes. En la introducción se delinea el significado del problema de la parti-

cipación metafísica y se distingue en los correspondientes párrafos entre la participación como composición nocional y la participación como composición real. De las tres extensas partes que componen la obra, la primera estudia el fundamento histórico de la participación en dos secciones, la primera dedicada a las fuentes primarias y la segunda a las fuentes secundarias, o sea, al influjo neoplatónico. La segunda parte trata de la implicación fundamental de la noción tomística de la participación. Consta de tres secciones: el realismo tomista, la participación predicamental y la participación trascendental como participación del ente en la existencia. La parte tercera está dedicada al estudio de la expansión interior y contenido de la noción tomista de la participación. Consta también de tres secciones: la participación natural, la participación sobrenatural y la noción tomista de la participación. Concluye la obra con un breve estudio titulado: Platonismo y aristotelismo. Originalidad de la síntesis tomista. En ella se estudian las cuestiones del participado y participante; del acto y la potencia en Santo Tomás; del acto y la potencia en Aristóteles y de la causalidad y participación en el tomismo.

Mucho hay que alabar en la obra de Cornelio Fabro. Entre otras cosas la erudición histórico-filosófica, el vigor de pensamiento en el abordar y desarrollar los temas más abstractos y especulativos de la Metafísica, la visión de conjunto de los problemas, visión que descubre las relaciones de unos con otros, las referencias abundantes a las obras contemporáneas que tratan temas metafísicos desde el punto de vista escolástico especialmente tomista, y desde el punto de vista de la historia de la filosofía y teología medieval. En particular nos agrada la preocupación de ver la teoría tomista de la participación como resultado de un proceso histórico de la misma teoría partiendo desde la filosofía griega, sobre todo de Platón y Aristóteles. El cuidado, tan estimable desde el punto de vista científico, de aducir copiosamente textos de Santo Tomás en apoyo de sus asertos (de Fabro) o señalar los lugares de las obras del Angélico donde pueden encontrarse, hacen del estudio de Fabro un precioso guía e instrumento para la investigación directa del pensamiento de Santo Tomás acerca de la participación metafísica y de los muchos problemas filosóficos y teológicos con ella relacionados. Aumentan este valor científico y práctico del estudio los abundantes índices de textos citados e indicados colocados al fin del volumen.

Si desde el punto de vista de la erudición histórico-filosófica todos los lectores de la obra de Fabro convendrán unánimemente en tributarle toda clase de alabanzas, no es probable que se dé esa unanimidad al enjuiciar su crítica filosófica. Por lo pronto Fabro se mueve en el supuesto de que doctrina de Santo Tomás y tomismo son una idéntica cosa. Y por consiguiente, que todo lo que no sea tomismo es ciertamente contrario o extraño a la doctrina de Santo Tomás. Este supuesto informa y da su espíritu a toda la construcción filosófica de Fabro, y a toda la interpretación que hace de los textos y de la doctrina de Santo Tomás. Admitida por Fabro, como indiscutible, la doctrina tomista de la limitación del acto por la potencia receptiva, de la distinción real entre la esencia actual y la existencia, de la individuación por la materia signada de cuantidad, del conocimiento primero del universal, etc., etc., la tarea de Fabro, fundamentalmente, es buscar las coincidencias del pensamiento del Angélico con las tesis tomistas e interpretar en este sentido todos los textos que aduce. Asimismo, encuentra demasiado fácil el mostrar la originalidad de la síntesis tomista entre el platonismo y el aristotelismo;

el asegurar que el tomismo está enteramente limpio de neo-platonismo y realismo exagerado (siendo así que aun sobre la auténtica doctrina de Santo Tomás está todavía en pie este problema) y da por definitivamente resuelta la cuestión del origen egidiano del tomismo («Oggi la controversia, grazie all'intervento del P. Mandonnet, di Mons. Grabmann e di altri, e secondo anche gli ultimi studi del P. Hocedez, S. I., sembra liquidata», pág. 255) sin mencionar para nada la obra tan generalmente alabada del P. Martínez del Campo, S I. *Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de Concursu.* Mexico, 1944.

No obstante estos reparos, provenientes de las inacabables controversias entre las diversas tendencias dentro de la escolástica, la obra de Fabro conserva su valor como estudio filosófico e histórico.—S. CUESTA, S. I.

DE NIER, WIM M., *Royce* (Pontificium Athenaeum Salesianum. Facultas Philosophica. Theses ad Lauream n. 13).—«La Scuola» Editrice (Brescia, 1951) cms. 13 × 19,50. 164.

Esta tesis doctoral nos presenta un interesante trabajo histórico sobre el conocido autor californiano Josiah Royce (1855-1916). Después de una parte introductoria en su vida y pensamiento, en la segunda nos expone sus concepciones con mayor detención, para terminar en la tercera con una apreciación tal vez demasiado enjuta y algo pobre. Acompaña a la obra un elenco bibliográfico sobre el autor biografiado.

Aunque es de escasas proporciones esta monografía, está elaborada no obstante con fidelidad y rectitud, de suerte que puede introducir en el estudio de este pensador americano del que en su tiempo se habló bastante más que hoy.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

MUSCINELLI, PARTENIO, *Esigenze metafisiche nel pensiero di Bernardino Varisco.* Estratto dalla Dissertazione per Laurea. (Pontif. Athenaeum Salesianum. Facultas Filosofica. Theses ad Lauream, n. 14).—Scuola Tipográfica Salesiana (Torino, 1951) cms. 71 × 24, 34.

Este folleto contiene una exposición de un filósofo postkantiano de la segunda mitad del siglo pasado y principio del actual, que si bien es poco conocido en España, tuvo su influjo en Italia. A la exposición se añade una apreciación crítica brevísima y una bibliografía.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

DE VRIES, JOS., S. I., *Logica cui praemittitur Introductio in Philosophiam.* Institutiones Philosophiae Scholasticae, auctoribus pluribus Philosophiae Professoribus in Collegio Pullacensi Societatis Iesu, Pars I, *Logica.*—Herder (Friburgi, 1952) cms. 16 × 24, X-181.

Sobradamente conocido es entre el público español el distinguido filósofo alemán P. De Vries para que haya de hablar aquí de él. Aunque no fuera por los bien merecidos elogios que obtuvo su obra *Denken und Sein* (traducida al castellano y publicada en Razón y Fe), lo mismo que su *Crítica* latina, bastaría la claridad y objetiva moderación de su pensamento, junto con la penetración que suele acompañarle, para que le apreciásemos en sumo grado. Y éstas vienen a ser también las cualidades de este libro que reseñamos.

En la Introducción a la Filosofía ya estructura en forma de tesis la cuestón de la Filosofía Cristiana, sobre la que si bien en revistas y Congresos se han dicho cosas muy acertadas, sin embargo también se ha charlado demasiado muchas veces. Aquí, en cambio, el lector o alumno tiene resumido en unas pocas páginas el precipitado definitivo de lo más importante acerca de esta cuestión, con una doctrina tradicional en cuanto a su contenido, pero al mismo tiempo al corriente de la bibliografía actual, minuciosa y acertadamente citada.

La Lógica expone el contenido aristotélico que solemos dar en nuestras clases en Seminarios y Facultades Eclesiásticas, con claridad, precisión y de un modo que, lejos de ser farragoso, ayuda al alumno a su estudio.

No obstante, me permitiré una pequeña observación. Encuentro muy bien que el autor separe del contenido de su trabajo todo lo que se refiere a las otras lógicas (Stuart Mill, Condillac, Kant, etc.) porque efectivamente es mejor dejar las cuestiones que requieren discusión, para ser tratadas en la Crítica, en la Ontología, etc., o sea, en otras partes de la filosofía, en que el alumno ya está iniciado en el estudio y puede entonces con fruto y quedando con convicciones, abordar estos problemas. No obstante, aunque separe del tratado de Lógica todo esto ¿no sería útil hacer siquiera *alguna alusión* a cuestiones que serán tratadas después (por ejemplo, el valor del silogismo contra Stuart Mill, notando que se enlaza esta cuestión con el valor de los universales y de la inducción que serán resueltas en Crítica)?

Además, sería también útil que se hiciera alguna mención de las *cuestiones clásicas de la Lógica,* que aun sin ser tratadas aquí, podrían ser siquiera mencionadas con indicación de las fuentes: por ejemplo, la cuestión de las proposiciones «de secundo adiacente», la discusión sobre la «cuarta figura», las «antinomias lógicas», etc.

Del mismo modo podría prestar excelentes servicios un breve capítulo con las principales nociones de *Lógica simbólica,* no para que el alumno sepa *qué ha de decir* sobre Lógica simbólica después de estas breves páginas, sino para que sepa *qué no ha de decir,* lo cual no es pequeño fruto.

En resumen, aunque de ninguna manera interesaría un tratado farragoso (por ejemplo a lo Fröbes, en su *Lógica formal,* que es libro de consulta, más que libro de texto), no obstante creo que mejoraría mucho la obra del P. De Vries, si se le completase convenientemente.

Deseo hacer constar que a pesar de estas ligeras observaciones, aprecio sumamente, como uno de los mejores textos de que actualmente disponemos, éste tratado de Lógica que nos ha dado en benemérito P. De Vries.—JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

SCHUSTER, JOANNES B., *Philosophia moralis in usum scholarum.* (Institutiones Philoscophicae Scholasticae auctoribus plur. phil. Prof. in Colleg. Pullacensi Soc. Ies., Pars VII. Philosophia Moralis).—Herder (Barcinone, 1952) cms. 15 × 24. 288.

Este tratado escolar de ética sigue en sus líneas generales el ya clásico (y hoy día un poco anticuado) de Cathrein, pero abreviéndolo bastante y suprimiendo muchas cuestiones.

Es claro y ordenado en su exposición, sólido en las opiniones que expone y defiende. Le criticaría que trata demasiado brevemente la cuestión del sa-

lario familiar (y que omite todas las otras cuestiones sobre materias sociales que hoy día no pueden dejarse, como son las de libertad o no libertad de la participación de beneficios, cogerencia, etc.). También habría deseado que el autor expusiese algo más los principios de las erróneas teorías modernas sobre la moral, por ejemplo, la moral «de circunstancias», derivada del existencialismo, y sobre la que hace algo más de un año habló S. S. Pío XII, pero que en este tratado ni son mencionadas.

Esto no obstante es una buena obra para el uso escolar, que el profesor podrá completar oportunamente para los alumnos que necesiten una mayor información. Habiendo fallecido en 1952 el autor de la obra, R. P. Schuster, sería aconsejable que quien continúe esta edición añada (con asteriscos indicadores, o con otro tipo de letra, o con apéndices aparte) estas ampliaciones, de suerte que la obra no sólo sea un texto para salir del paso en la enseñanza escolar, sino que sea también para el alumno un libro que pueda consultar para las cuestiones más importantes que en algunas ocasiones se le plantearán.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

WILLWOLL, ALEXANDER, S. I., *Psychologia Metaphysica in usum Scholarum.* (Inst. Phil. Schol. auct. plur. Philosophiae Prof. in Col. Pullacensi Soc. Ies.) 2.ª edit.—Herder (Barcinone, 1952) 198, cms. 16 × 24.

El P. Willwoll, benemérito por sus muchas publicaciones sobre materias psicológicas (entre las que han llegado a España la traducción de su obrita «Alma y Espíritu», publicada en 1946 por «Razón y Fe», y sus colaboraciones en el «Diccionario de Filosfía» de W. Brugger, publicado en español por Herder, de Barcelona, en 1953), nos ofrece ahora esta interesante obrita de texto de Psicología.

Creo que es desacertado el título de «Psicología Metafísica» (dado que el autor no siga la división de la filosofía de Wolff) y que sería mucho mejor haberle dado el de «Psicología Filosófica» para contradistinguirla de la «Psicología experimental».

Quizá puede objetarse también a este texto que es demasiado enjuto en algunos aspectos. No trata, por ejemplo, del vitalismo, ni del sentimiento; sólo muy brevemente de la libertad, y, en general, la síntesis psicológica con las distintas partes de la Filosofía la encuentro poco subrayada. También interesaría alguna mayor detención para oponerse a los filósofos heterodoxos, por ejemplo, para la substancialidad del alma espiritual.

A pesar de ser tan breve su contenido, esta obra ofrece un texto interesante para los Centros de enseñanza a los que se la recomendamos.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

GUTWENGER, ENGELBERT, S. I., *Wertphilosophie,* mit besonderer Berücksichtigung des etischen Wertes (Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe herausgegeben von Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, VIII Band, 1 und 2 Heft).—Verlag von Felizian Rauch (Innsbruck, 1952) 208.

La filosofía de los valores tiene también, según Gutwenger, orígenes kantianos. Aquella escisión que Kant efectuó entre el reino de la intuición y el

reino de lo inteligible, contenía ya en germen la moderna distinción entre el reino ontológico del ser y el reino axiológico del valer.

Es verdad que el mundo inteligible es en Kant casi lo mismo que el mundo de la «cosa en sí»—y por lo tanto sería el mundo propiamente ontológico y no ese otro mundo axiológico que flota libremente (frei schwebende) en regiones no ontológicas—pero, con todo, el abismo entre el saber (la ciencia) y el deber (la ética), entre el conocer y el valorar, está ya abierto. Los últimos kantianos prescindirán completamente de la cosa en sí y se contentarán con un orden axiológico libremente ondulante en las nubes.

Después de estos preludios kantianos, el primer paso decisivo en la fórmulación de la filosofía de los valores lo dió Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). Propiamente él fué quien introdujo en la filosofía los conceptos de «valor» (Wert) y «valoración» (Geltung). Por eso es corriente el considerarle a Lotze como padre de la moderna filosofía de los valores. El es también el que ha llevado a su más exagerado radicalismo la separación entre el reino del ser y el reino de los valores. El reino del ser es percibido, según él, por el entendimiento; el reino de los valores se nos revela en el sentimiento espiritual. Y si le preguntamos qué clase de percepción es más excelente, si la racional o la sentimental, nos dirá sin duda que la última. De manera que a la «praktische Vernunft» kantiana sustituye en Lotze la «Wertempfindende Vernunft». Pero se presenta un problema: si el valor como valor es percibido por el sentimiento del placer, ¿cómo podremos librarnos de un sujetivismo verdaderamente caótico?

Lotze dió dos soluciones cada una de las cuales ha señalado dos trayectorias en la ulterior elaboración de la filosofía de los valores. La primera es que la determinación del valor no depende de la sujetividad particular, sino de una «sujetividad general». En señalar las condiciones y características de esta sujetividad general han consistido, en gran parte, las filosofías de Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936).

La segunda solución apuntada por Lotze al problema del sujetivismo de la percepción sentimental es que esta percepción está dotada al mismo tiempo de una especie de «conocimiento». Esta salida de la dificultad sujetivística, señaló una dirección fecunda. Lotze inició el camino, pero el que le siguió hasta el fin fué Franz Brentano (1838-1917), el cual advirtió que a toda actividad sentimental o emotiva precede otra representativa y que ambas dicen siempre relación a algo real.

A pesar de la censura de psicologismo que se podría echar en cara a la concepción de Brentano, no se le puede negar el mérito de haber ejercido un influjo grandísimo en todos los posteriores cultivadores de la filosofía de los valores y de la fenomenología.

Sus ideas las desarrollaron después, aunque infiltrándose algunos prejuicios neokantianos, Max Scheler (1877-1928), Nicolai Hartmann (1882-1950) y Iohannes Hessen.

Con este esquema histórico por delante, empieza Gutwenger su elaboración filosófica del tema, en la que no podemos menos de alabar la penetración metafísico-psicológica de sus análisis conceptuales y la amplitud con que desarrolla su tesis relacionándola con los problemas que actualmente se discuten en otros campos.

Su análisis del concepto de valor da los siguientes resultados: a) El valor es siempre valor para alguien; b) la relación de valor es de naturaleza

causal; c) en el sentido de perfeccionamiento de una naturaleza o de una persona. Es, pues, el valor una causalidad perfectiva. Y como la causa puede ser final, eficiente, etc., tales también serán los valores.

Gutwenger considera especialmente los valores morales, y a ellos dedica la segunda parte de su obra. En ella analiza el acto ético, hace una fenomenología del elemento personal en el mismo acto, estudia la finalidad de la persona humana y termina con un capítulo sobre el valor ético y el deber ético.—NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, S. I.

PAZOS, MANUEL, O. F. M., *Los estudios universitarios en la Provincia de Santiago.* Separata de «Liceo Franciscano», de Santiago de Compostela 2.ª época, año IV, n. 11-12. 1951.

Trátase en este estudio, como se indica en el título, de la actividad desplegada por los franciscanos de la Provincia de Santiago en sus Colegios universitarios. Se da una idea al principio de cómo se iniciaron los Colegios universitarios franciscanos en otras universidades europeas. De ello ofrecen una buena síntesis las *Constituciones Benedictinas* de Benedicto XII. Como tipo de estos Colegios, puede presentarse el de San Francisco, de Salamanca, el principal de la Provincia franciscana de Santiago. Expónense su organización, sus actividades y sus frutos. Al ingresar el Convento de San Francisco en la observancia en 1431, renunció a los grados de doctor y maestro; sin embargo, al fin del siglo XVI se restableció la antigua costumbre.

De un modo semejante se desarrolló el Colegio Mayor de San Francisco de Santiago de Compostela y el de Oviedo. Danse a continuación interesantes pormenores sobre el desarrollo ulterior de estos Colegios universitarios, particularmente del de Salamanca. El trabajo es una buena contribución al conocimiento de los Colegios mayores en general.—B. LLORCA, S. I.

MENCHINI, CAMILO M., O. S. M., *Il discorso di S. Stefano Protomartire nella Letteratura e Predicazione Cristiana primitiva.* Tesis doctoral en la Facultad de Teología en el Instituto Pontificio *Angelicum* de Roma.—Curia generalizia dei servi di Maria, Via S. Marcello, 20-A (Roma, 1951) 187.

La presente obra es un excelente trabajo histórico-teológico, que puede contribuir eficazmente al mejor conocimiento del primer desarrollo de la Iglesia. Las dos partes en que el trabajo se divide marcan perfectamente sus características.

En la primera se examina el mismo discurso, del que se hace un análisis concienzudo y completo, se indica el ambiente de los elementos judíos y helenistas, que rodeaban a los Apóstoles, y finalmente se estudia la finalidad del discurso. Son particularmente dignas de atención las observaciones que se hacen acerca del objetivo apologético y sobre todo la tendencia antisemítica que en él aparece. En conjunto, debe considerarse como una de las gestas más preciosas de los mártires de la Antigüedad, como un *Acta* de mártires, y como una preciosa apología del cristianismo.

La segunda parte trata de la posición que ocupa el discurso de San Esteban en la literatura cristiana. Como en el fondo del discurso aparece

claramente la oposición entre el cristianismo naciente y el judaísmo, principalmente por el destino universalista y absorbente de la Iglesia fundada por Cristo, se estudia, ante todo, el pensamiento de Cristo sobre la Ley mosaica y el universalismo del Reino mesiánico; se expone luego el concepto de la Unidad del cristianismo y de la diversidad dentro de unidad, para concluir la aportación positiva de San Esteban al universalismo cristiano.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

CUEVAS, MARIANO, S. J., *Historia de la Nación Mexicana.* 2.ª ed. Vol. I.—Buena Prensa (México D. F., 1952) 592.

Se trata de la segunda edición de una obra bien conocida, completada y anotada por su mismo autor, tan acreditado entre el mundo de los historiadores, el jesuíta *P. Mariano Cuevas*. Así, pues, por ser obra ya conocida, no será menester detenernos en su descripción, y por ser de autor tan avezado a las lides literarias, no es necesario ponderar las cualidades que distinguen su obra. Haremos solamente dos observaciones.

La primera se refiere al contenido. El de este primer volumen está claramente dividido en las tres partes que dan al conjunto particular claridad: La *Prehistoria de Méjico,* donde se discuten ampliamente los problemas sobre si hubo migración oriental y se describen los monumentos de las generaciones prehistóricas. A esto sigue la *Protohistoria,* es decir, el período histórico más o menos bien conocido, anterior a la llegada del conquistador Hernán Cortés. Se trata ampliamente la historia de los aztecas, su cultura social y artística.

La segunda parte, mucho más abundante en noticias y fecunda en acontecimientos, se refiere al descubrimiento realizado por los españoles y a todo el período de la dominación española. Con gran abundancia de detalles, se describe en seis capítulos la gesta del descubrimiento hasta la conquista de la Capital. Sigue luego en otra serie de capítulos la exposición de la obra cultural introducida por los españoles y las nuevas conquistas realizadas por Cortés y los siguientes gobernadores.

Como no queremos describir en detalle el contenido de los siguientes capítulos, sólo diremos que el autor presenta en ellos una relación suficientemente amplia del desarrollo de la nación mejicana bajo el dominio español a lo largo de los siglos XVI al XVIII, hasta principios del XIX. Dignos de particular atención son: el cap. XIV, sobre la Iglesia en el siglo XVI, los principios de la organización eclesiástica y la obra cultural católica, particularmente de los misioneros; el cap. XXII, sobre la llegada y primeras actividades de los jesuítas; los capítulos XXV y XXVI sobre la obra cultural en conjunto durante el siglo XVI; el capítulo XXX, sobre el bienestar y diversiones nacionales en el siglo XVII; los cap. XXXV y XXXVII, sobre la amenaza de tormentas, la expulsión de los jesuítas y sus consecuencias; el cap. XXXVIII sobre la arquitectura en Nueva España, y el cap. último, las postrimerías del siglo XVIII.

La segunda observación que deseábamos hacer es sobre el autor, cuya competencia científica y reconocimiento a la obra civilizadora de España son bien conocidos. Por esto mismo deseamos expresar la mala impresión que hemos recibido en diversos pasajes. Desearíamos, en efecto, que la simpatía y reconocimiento a España y a sus hombres más significativos, por ejemplo,

Hernán Cortés, fuera más sincera. No nos ciega la pasión hasta tal punto que creamos que España y los españoles no cometieron errores. Pero esto se manifiesta a las veces en una forma, que descubre un fondo de animadversión o prejuicio, que no quisiéramos ver en una obra de tanto valor objetivo y crítico, como es siempre la del P. Mariano Cuevas.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

OSTROGORSKY, GEORG, *Geschichte des byzantinischen Staates.* (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII Abt., 1 Teil, 2 Band).—C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Munich, 1952) XXII-496.

Es bien conocido de todos los hombres de Ciencia, sobre todo los dedicados a la Historia de la Antigüedad, el célebre Manual de la Ciencia de la Antigüedad (Handbuch der Klasischen Altertumswissenschaft), iniciado en el siglo XIX por J. Müller y continuado después en sus varias secciones por multitud de especialistas. Indudablemente, en cada una de estas secciones es ya clásico el *Handbuch* alemán. Así, por ejemplo, las Historias de las literaturas griega y latina, y en particular la obra de *Manitius* sobre el desarrollo de la Patrística cristiana y de la baja latinidad.

Pues bien, una de las secciones de este gran *Manual* (Sección XII) es la que presenta la *Historia del Estado bizantino.* De hecho, como expresa el autor en el prólogo, esta sección queda propiamente fuera del campo del *Manual*, pues éste se refiere a las Ciencias de la Antigüedad clásica; sin embargo, por la íntima relación que tiene el Imperio bizantino con la antigüedad clásica griega, se ha querido incluir su historia en el célebre *Handbuch.* Así se hizo, en efecto, saliendo la primera edición el año 1940, y agotada ésta hace ya mucho tiempo, acaba de salir la segunda edición, notablemente completada, que es la que tenemos delante.

Y ante todo notemos la oportunidad de la obra, ya que sale precisamente ahora, pues este año 1953 se celebra el quinto centenario de la caída del Imperio bizantino en el año 1453. Por eso no dudamos encontrará buena acogida, no sólo entre los círculos de los estudiosos, sino entre el más vasto público de los hombres cultos, que buscan una erudición más amplia y completa. Por otra parte, aun para los que conozcan la edición primera de la obra, tiene gran interés la presente por la gran cantidad de mejoras que presenta: una bibliografía, que podemos designar como verdaderamente exhaustiva y hasta lo último, los magníficos mapas en color que ilustran la obra, las excelentes tablas de las más célebres familias reinantes bizantinas y las abundantes listas de los gobernantes.

En cuanto al contenido y al mérito de la obra, podemos decir que acreditan una vez más la extraordinaria altura del *Manual* de J. Müller. En sus ocho capítulos, que forman un nutrido volumen, recorre el autor la historia del gran Imperio medieval. En el cap. I se dan las características fundamentales del Imperio bizantino incipiente, el Imperio de Justiniano I. En el II aparece en su lucha contra los persas y los árabes, de la que sale en definitiva victorioso, luego lo vemos emprender las tristes campañas iconoclastas, que tanto contribuyeron a ensanchar el abismo entre los orientales y occidentales. En el cap. IV se da una preciosa síntesis del período de mayor apogeo del Imperio (843-1.025). Sigue luego en los cap. V y VI la

descripción de las rivalidades de las familias nobles, que tanto contribuyeron a la decadencia bizantina; en el VII la erección del Imperio latino y restauración del bizantino, y finalmente, en el cap. VIII, la decadencia y final catastrófico del Imperio.

Ahora bien, toda esta exposición está realizada en un estilo objetivo y claro, diríamos, en el gran estilo del historiador crítico moderno. No sólo tiene presentes el autor los hechos que trata de presentarnos y la más crítica escrupulosidad en transmitírnoslos en la forma más exacta y objetiva, sino que procura dar vida a la misma exposición, presentando una narración genética y bien trabada de los acontecimientos. Algunas veces, es verdad, incurre en el escollo de dar una exposición más o menos subjetiva, pero generalmente da la impresión de absoluta objetividad. Por esto no dudamos en afirmar que la presente obra ofrece la mejor síntesis, o al menos una de las mejores exposiciones de la Historia del Imperio bizantino.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, SAN, *Obras Ascéticas*. Edición crítica. I *Obras dedicadas al pueblo en general*. Introducción ascético-alfonsiana, selección, versión del italiano, notas e índices del P. Andrés Goy, C. SS. R.—B. A. C. (Madrid, 1952) XVI-1034.

Las obras de S. Alfonso M. de Liguori entran de lleno en el plan de la B. A. C. y por esto las recibimos con júbilo. Este tomo comprende dos series de meditaciones para el Adviento, otras dos para una Novena de Navidad; reflexiones sobre la Pasión de Jesucristo; práctica del amor a Jesucristo; las Glorias de María, y Visitas al Santísimo Sacramento y a María Santísima.

Merecen especial encomio las notas y aclaraciones, los prólogos y demás advertencias que hace el editor, P. Goy, por su concisión y selección atinada. San Alfonso M.ª de Liguori se prestaba a un prólogo indefinido, ya por el mérito del Santo, ya por el peligro de caer en la tentación de intentar una noticia bibliográfica bastante completa. Creemos que ha sido un acierto ceñirse a las materias prácticas y que han de servir al público, a quien va dedicada la actividad de la B. A. C., que necesita, sí, una edición crítica, pero no una obra de erudición.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MONSABRÉ, O. P., *Retiros Pascuales. Conferencias de Ntra. Sra. de Paris. Año 1889, Los Avisos del Otro Mundo. Año 1890, Los Adios del Salvador*.—Hijos de Gregorio del Amo (Madrid, 1952) 102, 102.

Ya presentamos no hace mucho a nuestros lectores otros dos Retiros Pascuales o Conferencias del P. Monsabré predicadas en Ntr. Dame de París. El P. Fr. Eduardo Aguilar Donis, O. P., continúa con asiduidad la traducción de estas bellísimas conferencias, siempre nuevas, con aquella novedad de la verdad perenne y de la moderación estilística que nunca pasa. Por esto, después de tantos años y de haberse leído en otro tiempo con tanto interés, hoy día se leen con el mismo gusto y no desdicen de las exigencias modernas. Mucho mejor sería leer y meditar estos escritos que otros que invaden el campo moderno de la piedad escrita, y que no están a la altura de estas grandes obras maestras.—IGNACIO CARRIÓ.

WILLAM, FRANCISCO MIGUEL, *El Rosario y la Vida Humana.* Trad. española del Dr. Antonio Sancho, Pbro.—Edit. Herder (Barcelona-Buenos Aires, 1952) 316.

Con decir que el libro lo ha traducido el Dr. Antonio Sancho, Canónigo de Palma de Mallorca, ya está dicho todo. El Dr. Sancho es un infatigable traductor del alemán y el húngaro, pero es a la vez un excelente seleccionador de obras. Willam no es un escritor de ocasión: escribe después de haber meditado mucho. Este libro lo compuso durante el intervalo de quince años. Se proponía hacer gustar a muchos lo que es el Rosario, y antes de emprender la composición del libro, investigó la parte histórica de esta devoción con el fin de empaparse bien del sentido auténtico de la misma. Con esta preparación se dispuso a la obra, pero antes había de enmarcar cada misterio en su correspondiente lugar, y para ello investigó las circunstancias históricas y dogmáticas de cada uno de los misterios del Rosario. Con esto estaba ya preparado el material. Todavía no quedó contento: escogió para cada misterio una representación pictórica de algún gran maestro, que sirviese para que el lector se situara visualmente en el punto de la consideración. Así resultó que el Dr. Willam pudo disponer su libro recorriendo uno por uno los misterios del Rosario y en cada uno explicando su sentido bíblico, histórico y teológico con su aplicación o «autoexamen» ascético.

No es un libro simplemente piadoso. Es un verdadero libro de meditaciones muy bien compuesto, adaptado al público medianamente instruído, pero útil también a toda clase de personas piadosas, pues es muy sólido a pesar de su sencillez de expresión. También servirá a los predicadores y catequistas que quieran explicar el Rosario.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

FABER, FEDERICO G., *Al pie de la Cruz o los Dolores de María.* Trad. de D. J. Tejado. 8.ª ed.—Hijos de Gregorio del Amo (Madrid, 1952) 460.

No se trata de un libro moderno. Hace casi exactamente un siglo que el P. Faber publicaba esta obra, cuya traducción ve ahora la octava edición. Se escribió después de largas consideraciones y no sin antes haberse asegurado el autor, de la ortodoxia de sus afirmaciones. Se nota en el escritor al Profesor de Teología.

Sabido es que los Servitas fueron los que idearon y propagaron el Rosario de los Siete Dolores para fomentar la piedad de los fieles. El P. Faber en este libro comenta los siete dolores de la Virgen siguiendo los misterios de este Rosario doloroso. A base de los dolores marianos, se reúnen en esta obra los principales principios de la Mariología moderna, que si bien no aparece aquí con la metodología o sistematización de escuela de que hoy se hace gala, no por esto carece de la solidez y amplitud que ha alcanzado en nuestros días. Así, por no citar más que un ejemplo, se halla desarrollada con exactitud la doctrina de la corredención mariana apoyada en los mismos fundamentos que hoy consideran los teólogos.

Cumple esta obra perfectamente el fin que se propone de estimular a la devoción a María dolorosa, no solamente ilustrando los entendimientos sino también moviendo los corazones.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MANSO PÉREZ, RAMÓN T., PBRO., *El Divino Maestro. Su Pedagogía y su Doctrina.* Según los Santos Evangelios y la vida sobrenatural a la luz de sus enseñanzas.—Luis Gili, Córcega, 415 (Barcelona, 1952) 240.

Es un libro para maestros y catequistas, como el A. mismo advierte. Cierto es que ya hay mucho escrito sobre la materia, pero nunca sobran libros de esta clase, que pongan al día los adelantos de la investigación histórica, exegética, pedagógica, litúrgica, etc., que aunados y como compendiados en un breve libro sirven de guía a los maestros y catequistas en sus instrucciones religiosas a los niños.

El A., partiendo, con razón, del principio de que Jesucristo es el primero y más excelente catequista de cuantos han existido y pueden existir, expone su doctrina y método para que sirva de modelo a los que quieran seguir las huellas del Maestro en el dulce cargo de enseñar la doctrina de Dios. El libro es muy denso de doctrina. No es un guión para explicaciones de catecismo, sino un tratado de orientación catequística a base de un modelo inimitable: Jesucristo. El Catequista y Maestro que lo lea deberá estudiarlo o meditarlo despacio y asimilarlo, porque le orientará a él, no le dará una explicación hecha o una charla preparada. Este es el valor que tiene este librito.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GERARD, P., S. J., *Catecismo en ejemplos, uno breve para cada día del año.* T. I. *Los mandamientos y la Iglesia católica.* Edit. «Buena Prensa», S. A. (México. 1949) 766-XI.

Excelente idea ha sido la de la Editorial «Buena Prensa» al reeditar el *Catecismo en ejemplos* del P. Gerard, traducida al castellano. Este mismo autor compuso un *Año cristiano en ejemplos.* Este primer tomo trata sólo de *Los Mandamientos de Dios y de la Iglesia católica.* Son ejemplos breves, para cada día del año, que constituyen una amena lectura, y de paso se recuerda la doctrina aprendida. La obra va dirigida principalmente a los sacerdotes, catequistas, niños y a familias cristianas, para la explicación la Doctrina, e instrucción y lectura amena en familias, escuelas y colegios. Entreverada con las anécdotas va la doctrina, que con los ejemplos mejor queda grabada en la mente de pequeños y grandes. Casi el único defecto es que los ejemplos estén tomados principalmente de la historia de Francia. Una obra como ésta se recomienda por sí sola.—M. Q.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, S. J., *¡Venciste Galileo!*—Edit. «Buena Prensa», S. A. (México, 1950) 64.

Son narraciones evangélicas presentadas con gran viveza sobre el fondo mismo de los Evangelios: la vida en Nazareth de Jesús, la curación del ciego de nacimiento, la entrada triunfal de Jesucristo en Jerusalén, el domingo de Ramos, la Pasión y la Resurrección. Parecen como guiones de cine. Lectura excelente.—M. Q.

# CRONICA

## XIII Asamblea de Estudios Marianos

### (Cóbreces, 2-8 septiembre 1953)

Al celebrarse en 1953 el octavo centenario de la muerte de San Bernardo, la SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA juzgó oportuno, y casi de justicia, dedicar la Asamblea anual al Doctor Melifluo, cuya doctrina y devoción marianas influyeron en los siglos posteriores a su glorioso tránsito.

El Rvdmo. P. Abad y los monjes Cistercienses de la estrecha observancia, de Cóbreces (Santander), ofrecieron generosamente su Abadía a los miembros de la Sociedad Mariológica para que sus reuniones fuesen un colofón a las fiestas con que procuraron durante el año conmemorar las glorias de su celestial Protector.

El día 2, por la tarde, reunidos los mariólogos con la venerable Comunidad en la Sala Capitular del Monasterio, se dió principio a la XIII Asamblea de Estudios Marianos. El Rvdmo. P. Abad, D. Luis Yagüe, pronunció unas palabras de bienvenida, manifestando su gozo por albergar, en el año centenario de S. Bernardo, a los teólogos que iban a estudiar las enseñanzas marianas del Sto. Abad de Claraval. Al mismo tiempo prometió su colaboración personal y la de toda la Comunidad para facilitar la labor de los asambleístas.

A continuación el R. P. NARCISO GARCÍA GARCÉS, C. M. F., leyó su disertación, que intituló: *Fotografía de S. Bernardo según sus hijos, y retrato del alma y corazón de María según el Santo.* Fué una pieza delicada, en la que reunió los rasgos más salientes del Doctor Melifluo, como los trazan los biógrafos contemporáneos, y nos resumió con maestría los sentimientos marianos del Santo Doctor.

El día 3 comenzó el P. BERNARDO MONSEGÚ, C. P., con un trabajo sobre la *Autoridad doctrinal de S. Bernardo.* Aunque a veces se le cuenta entre los Padres de la Iglesia, no se la ha de regatear este título por falta de méritos: santidad, doctrina, influencia, sino únicamente por haber vivido en una época ya demasiado tardía, en la que se puede considerar cerrada la época patrística. Por lo demás, el influjo de S. Bernardo sobre las generaciones que le siguieron es bien notorio, y mucho contribuyeron a ello sus hijos espirituales, que tan rápidamente se extendieron por toda Europa.

Hizo una erudita exposición del *influjo de San Bernardo en S. Alfonso M.ª de Ligorio* el P. ANGEL LUIS, C. SS. R. Especialista en los escritos del Santo mariano, de cuyas *Glorias de María* publicó una edición castellana, cuidadosa y críticamente preparada, recorrió los principales temas de la Mariología para exponer la doctrina que sobre los mismos sostiene S. Alfonso M.ª de Ligorio y hasta qué punto parece bebió en los escritos del Santo de Claraval.

Muy conocedor de los escritos de S. Bernardo se mostró el P. ALFONSO RIVERA, C. M. F., en su trabajo: *Base escriturística de la Mariología de S. Bernardo.* Se detuvo ampliamente en considerar el uso que el Santo Doctor hacía de la Sagrada Escritura, ya comentándola en su sentido propio, ya aplicándole un sentido místico, ya acomodaticio.

Dió principio a las sesiones del día 4 el P. MANUEL GARRIDO, O. S. B., con un pacientísimo y erudito estudio de investigación sobre *Los Santos Padres y la Liturgia usados por S. Bernardo en su obra mariológica.* Fué un trabajo enteramente de primera mano, pues los poquísimos que sobre esta materia existen (nosotros no conocemos más que dos, y casi diríamos que uno solo) son muy imperfectos y no habían pretendido más que esbozar un terreno en el que ha labrado hondo el P. Garrido. En adelante se habrá de consultar este trabajo cuando se quiera tratar de ese tema.

Fué también de extraordinario interés y valor la ponencia del P. IGNACIO RIUDOR, S. J., que estudió el *influjo de S. Bernardo en la Mariología de Salmerón y Suárez.* Puso de relieve el aprecio que el gran teólogo tridentino mostraba por S. Bernardo al citarle siempre con epítetos extremadamente laudatorios; y el no menor que le tenía Suárez cuando, mostrándose más parco en las palabras, hacía gran uso de sus doctrinas. Salmerón se revela un teólogo que se adelanta varios siglos al hablar de la corredención mariana, usando expresiones y distinguiendo sentidos como lo podrían hacer el más crítico teólogo de nuestros días. El P. Riudor reveló este aspecto desconocido del célebre teólogo jesuíta.

Luego el P. VÁZQUEZ, O. DE M., leyó, en nombre de su hermano de hábito el P. JOSÉ M. DELGADO, una sustanciosa elucubración sobre los *Principios mariológicos de S. Bernardo.* Y cerró las sesiones de este tercer día de Asamblea FM. HILARIO ALVAREZ, O. C. S. O., disertando acerca del *Influjo de S. Bernardo en Sto. Tomás de Villanueva.* Resumida brevemente la semblanza espiritual y doctrinal del Sto. Arzobispo de Valencia, recorrió las diversas tesis de la Mariología expuestas de alguna manera por S. Bernardo y las parangonó con las de Sto. Tomás de Villanueva, observando una gran semejanza entre los escritos mariológicos de ambos Santos.

En los días sucesivos se fueron desarrollando los temas prefijados en el programa, aunque por circunstancias extrínsecas se tuvo que alterar el orden señalado. La *Soteriología del consentimiento y satisfacción de María en S. Bernardo* fué el tema que desarrolló el Dr. LAURENTINO HERRÁN, Pbro. Con fino ropaje literario y aquilatado análisis de textos expuso la doctrina de la Corredención Mariana tal como se desprende de los escritos de S. Bernardo, doctrina que aparece en el libre consentimiento de María a la Encarnación del Verbo, en su compasión al pie de la cruz y en la comparación Eva-María.

La parte impetratoria de la mediación mariana fué objeto de estudio para el P. APERRIBAY, O. F. M. El trabajo respondió perfectamente al título que llevaba: *Fundamentos y caracteres de la Mediación de María* (dispensación de las gracias), *según S. Bernardo.*

Un estudio muy largo y detenido hizo el P. FM. JULIÁN DOMÍNGUEZ, O. C. S. O., de *La Nueva Eva en la mente de S. Bernardo.* Pero antes de llegar a S. Bernardo expuso el concepto de Nueva Eva en S. Pablo, Santos Padres y escritores medievales, para descubrir el valor de la herencia que

S. Bernardo recibió de sus antecesores y ver las aportaciones nuevas que él legó a la posteridad.

El P. José M. Canal, C. M. F., presentó un trabajo sobre *La idea de la Maternidad espiritual en San Bernardo.* Leyó la disertación el P. Navarro, C. M. F., y por estar ausente el autor no pudo discutirse este estudio. Se advirtió, sin embargo, que la doctrina de la Maternidad espiritual de S. Bernardo no se encuentra en las obras de S. Bernardo, ni siquiéra en los textos que el P. Canal proponía como explícitos. Había el autor examinado los textos de S. Bernardo, que decía contenían la maternidad espiritual de María explícitamente, implícitamente y como en germen. Pareció más bien a alguno de los asambleístas (y los demás parecieron asentir) que en S. Bernardo se encuentran los géremenes o principios de los que nosotros podemos deducir la Maternidad espiritual (como de hecho la dedujeron sus discípulos, por ejemplo, el B. Guerrico), pero que S. Bernardo no nos habla nunca de ella. Esto no quiere decir que el Santo ignorase esta doctrina, que ya expuso S. Anselmo, en quien tanto se fundó el Doctor Melifluo. Otra observación se hizo al trabajo del P. Canal. Hablando de la Doctrina de S. Bernardo sobre el consentimiento de María a la embajada del ángel Gabriel, dijo que de ella no se podía deducir una verdadera causalidad soteriológica por parte de María. sino, a lo más, una *causa per accidens* o *condicio sine qua non.* A esto se replicó que, en el orden físico, el consentimiento de María pudo ser una nueva condición, pero no en el orden moral. Así como (usando términos conocidos en la escolástica) *applicatio ignis* no es causa de un incendio, sino condición; y, sin embargo, aquel que voluntaria y conscientemente aplica o manda aplicar el fuego, es verdadera causa moral (físicamente nueva condición) del incendio; de la misma manera la Sma. Virgen, con su consentimiento libre y consciente a la divina maternidad aprehendida como soteriológica (según la presenta S. Bernardo), fué verdadera causa, por lo menos moral (y es la que más interesa), de la redención, siempre, naturalmente, subordinada a Cristo.

De índole distinta fué la elucubración del R. P. Félix Fernández, S M., cuyo título rezaba en el programa: *San Bernerdo y el V. P. Chaminade*; pero en realidad versó sobre la espiritualidad de dicho V. P., fundador de los Marianistas. Aunque, de hecho, ajeno al tema general de la Asamblea, fué un estudio que amenizó, con su variedad, y nos descubrió el alma y espíritu, no muy conocidos, del V. P. Chaminade.

El día 8, fiesta de la Natividad de Ntra. Sra., se celebró la sesión de clausura. Reunidos los asambleístas, como en la sesión de apertura, en la Sala Capitular, acompañados de los monjes y presididos por el Excmo. Señor Obispo diocesano y el Excmo. Sr. Obispo, Rdo. P. Elías de la Dolorosa, C. P. (miembro de la Sociedad Mariológica y recientemente consagrado Prefecto Apostólico de una misión del Perú), comenzó el acto con un saludo de Fm. Julián Domínguez, O. C. S. O., al que siguió una bellísima disertación de Fm. Ceferino García, O. C. S. O.: *Influjo de S. Bernardo y sus monasterios en la piedad mariana española.* Tema tan fecundo lo desarrolló el disertante con brillantez y erudición; y si nos vimos privados de poderlo oír por entero, esperamos poderlo leer a nuestro sabor cuando se publique en el volumen correspondiente de Estudios Marianos.

A continuación el R. P. Presidente, en nombre de todos los asambleístas, agradeció al Rvdmo. P. Abad y a todos los monjes las atenciones que con

nosotros habían prodigado durante los ocho días de la Asamblea. Respondió el Rvmo. P. Abad con sinceros sentimientos de caridad y hospitalidad; y los pequeños oblatos del monasterio cantaron con admirable seguridad y afinación varias piezas gregorianas y polifónicas, causando en todos admiración por la exactitud y expresión con que interpretaban los cantos. Por último, el Excmo. Sr. Obispo diocesano cerró la Asamblea con sus alentadoras palabras.

El tono general de esta Asamblea fué de mucha concordia y fraternidad. El tema muy restringido a S. Bernardo no se prestaba a discusiones de gran interés, como ha ocurrido en otras Asambleas anteriores, y necesariamente dió ocasión a ciertas repeticiones. El trabajo de conjunto, sin embargo, ha sido provechoso, y el volumen siguiente de Estudios Marianos será, sin duda, uno de los homenajes valiosos que recordarán a la posteridad el octavo centenario del Nacimiento de S. Bernardo.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

# La llamada «Teología del Laicado» en la XIII Semana de Teología

## (14-19 septiembre 1953)

Los organizadores de las Semanas teológicas de Madrid introdujeron para la de este año una modificación de importancia. Con el deseo de profundizar más en las discusiones, establecieron una separación más neta entre las sesiones llamadas *de discusión* y las destinadas al público en general.

Las *sesiones de exposición doctrinal,* destinadas al público, se celebraron por la tarde. En ellas los profesores disertaban sobre puntos relacionados con el tema principal de la Semana, o sobre otros de libre elección, de las más variadas cuestiones de investigación teológica. Al fin se permitía hacer breves preguntas o pedir algunas aclaraciones; pero no se empeñaba en serio la discusión, que se reservaba para las reuniones de la mañana. A estas sesiones de la tarde podían asistir todas las personas que lo deseaban, y aunque no faltaron los seglares, en número más o menos reducido, los asistentes fueron preponderantemente eclesiásticos de ambos cleros.

Las *sesiones de estudio y discusión* se reservaban para sólo los Profesores de estudios eclesiásticos y aquellos otros, en corto número, que fueran autorizados para asistir por el Instituto «Francisco Suárez» de Teología. En ellas ordenaba, regulaba y encauzaba las discusiones de los Profesores un *Moderador,* elegido por el Director del mencionado Instituto, que fué el que viene ejerciendo las mismas funciones desde la Semana de 1943, R. P. Joaquín Salaverri de la Torre, S. J., Catedrático de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas. Más de cincuenta fueron los Profesores que asistieron asiduamente a estas sesiones de discusión, que duraban unas tres horas sin interrupción, y eran presididas y animadas con sus intervenciones por el Director del Instituto «Francisco Suárez», Excmo. y Revmo. Sr. Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá, y por el Excmo. Sr. Obispo de Ciudad-Rodrigo.

*En las sesiones públicas de la tarde* se leyeron comunicaciones muy interesantes *de tema libre,* en las que los respectivos especialistas dieron cuenta

de los problemas y resultados de su investigación, acerca de puntos teológicos dignos de atención y examen. Así, de Metodología teológica, el P. Miguel Nicolau, S. J., expuso las ventajas del método escolástico, hablando de *Escolástica y Modernidad*, y el P. Joaquín Salaverri, S. J., nos hizo ver la importancia que tiene el estudio de las Actas de un Concilio, en orden a conocer más perfectamente el sentido verdadero de sus definiciones, en un documentado estudio sobre *Valoración teológica de las Actas del Concilio Vaticano*. Del tratado de Dios Uno, el Pbro. Dr. D. José M.ª Saiz, reseñó y ponderó los distintos y varios factores que intervienen, además del puramente intelectual, en el camino que lleva a admitir plenamente la existencia de Dios, con su trabajo titulado *Dios, admitido por el hombre*. Sobre el misterio de la Trinidad el P. José M.ª Dalmau, S. J., trató con singular penetración de la *Analogía del concepto de persona*, y el P. Alejandro de Villalmonte, O. F. M. Cap., expuso con nitidez y riqueza de matices el *Influjo de los Padres Griegos en la doctrina trinitaria de San Buenaventura*. Acerca de la Cristología, el P. Joaquín M.ª Alonso, C. M. F., expuso y valoró los resultados diferentes, pero conciliables, de las dos orientaciones cristológicas, la antropocéntrica y la teocéntrica, en su original estudio, que tituló «*Hombre-Dios*» y «*Dios-hombre*»: *dos perspectivas cristológicas*, y el P. Crisógono de Pamplona, O. F. M. Cap. se extendió en consideraciones acerca de la finalidad más propia de la Encarnación del Verbo, según las escuelas dominicana y franciscana, intentando un acercamiento entre ellas, en su estudio: *La formulación condicional del llamado motivo de la Encarnación*. Respecto a la Soteriología, el P. Basilio de San Pablo, C. P., se limitó a anotar algunos de los puntos que a su juicio debieran ser tratados con mayor detenimiento, en el estudio de la Redención cristiana, en su comunicación sobre *Si nuestros textos de Soteriología responden a las necesidades de la Teología actual*. De Eclesiología dogmática el P. Manuel G. Miralles, O. P., analizó el contenido que a la luz de las fuentes teológicas tiene *La expresión «Santa Madre Iglesia»* y el alcance dogmático de *La Maternidad espiritual de la Iglesia*. Estos fueron los temas libres presentados en las sesiones públicas generales, los cuales, tanto por su variedad como por oportunidad, contribuyeron a dar interés a la Semana.

Pero, además, en esas sesiones generales de la tarde se desarrollaron los llamados *temas prefijados*, que eran los que directamente se relacionaban con el tema central, elegido como el principal de la Semana XIII. Cinco fueron las ponencias dedicadas a desarrollar los cinco aspectos más fundamentales de la llamada *Teología del Laicado*. El Pbro. Dr. D. Avelino Esteban Romero nos expuso el primer día *El estado de la cuestión sobre la Teología del Laicado*, haciendo reseña, en síntesis, de sus fundamentos dogmáticos y jurídicos, de su planteamiento en las obras de los teólogos más recientes, de los varios enfoques que se le da y las diversas soluciones propuestas para la resolución de los problemas que plantea. Hizo también referencia a los principales autores extranjeros, sobre todo franceses, que se han ocupado de esta materia, destacando la obra voluminosa que acaba de publicar estos días el P. Yves de Congar, O. P., con el título de *Jalons pour une Théologie du Laïcat*. Advirtió finalmente el interés que despierta en los católicos cultos de nuestra patria, como lo comprueban los temas abordados en las conversaciones internacionales de católicos de San Sebastián y las celebradas entre españoles en el Palacio de la Magdalena de Santander.

El segundo día disertó el P. Emilio Sauras, O. P., sobre el punto básico de *El laicado y la Potestad de Orden*. Basándose en testimonios de la Escritura, de la tradición y de Santo Tomás, sostuvo que, por virtud del mismo carácter baptismal, todos los fieles son en un sentido real y verdadero Sacerdotes; que el denominarlos así no era ya potestativo de los teólogos, siendo, como lo es, tradicional en la Iglesia esa denominación; pero que a la Teología tocaba explicar todo el alcance de ese Sacerdocio de los simples fieles y distinguirlo cuidadosamente del Sacerdocio ministerial o jerárquico, que es el propio y exclusivo de los que han recibido el sacramento del Orden. Recalcó que al sacerdocio de los simples fieles no pertenecían las funciones características de *mediación* y *victimación* en el sacrificio, sino la de ser *cooferentes* con y mediante el Sacerdote jerárquico. Con todo, llegó hasta a afirmar que el Sacerdocio de los fieles en verdad se «entroncaba» con el mismo Sacerdocio jerárquico o ministerial.

El día tercero, el P. Bernardo de Monsegú, C. P., nos expuso sus ideas acerca del *Concepto específico y concepto analógico del Sacerdocio cristiano*. A la pregunta concreta, ¿en qué sentido se puede llamar sacerdote el fiel laico?, se puede decir que dió por respuesta que sólo en sentido metafórico; con lo que quedó patente su sentir contrario al del P. Sauras. El examen de las fuentes cree que no autoriza a afirmar más que el sentido metafórico, que es, por otra parte, el sentido más comúnmente defendido por los teólogos católicos. Rechaza, desde luego, el sentido específico, según el cual el Sacerdocio Católico sería como un género que se dividiese en dos especies unívocas: jerárquica la una y laical la otra. No admite el sentido analógico con analogía propiamente dicha o intrínseca, según la cual habría que admitir una razón real, aunque no unívoca, existente en ambos Sacerdocios, por la que ambos serían reales, propios y verdaderos, aunque genéricamente diferentes entre sí, que viene a ser la sentencia que, con Dabin, Palmer, Rea, Aldama, Congar y otros teólogos modernos, propuso el P. Sauras. No queda más que el otro sentido analógico, con analogía impropiamente dicha o extrínseca que se reduce al conocido sentido metafórico y que fué el que con la mayoría de los teólogos anteriores a nuestro siglo y con algunos modernos, defendieron en la Semana los Padres Basilio de San Pablo, Joaquín Alonso, Bernardo de Monsegú y otros, contra los Padres Llamera, Sauras, Esteban y otros.

La cuarta ponencia sobre el mismo tema general fué la del Canonista P. Arturo Alonso Lobo, O. P., que disertó sobre *El Laicado y la potestad de Régimen*. Distinguió netamente las dos categorías de personas existentes en la Iglesia, que son los *Clérigos* y los *Laicos*. Ateniéndose a las prescripciones positivas del Código vigente, defendió que en la Iglesia no quedaba lugar para el ejercicio de la jurisdicción propiamente dicha encomendada a los laicos. No pasó a examinar la cuestión de si la Iglesia podía o no conceder y encomendar a los laicos las funciones de alguna jurisdicción propiamente dicha, sino que, ateniéndose a lo que positivamente establece el derecho eclesiástico, mantuvo su tesis exclusivista e interpretó en ese sentido los casos históricos, que otros consideran al menos como dudosos, concluyendo con la solución de las dificultades contrarias.

Finalmente, la quinta conferencia del P. Alonso Bárcena, S. J., versó sobre *El Laicado y la potestad de Magisterio*. El resultado de su estudio. a diferencia del de su predecesor, fué en amplia escala favorable a los Laicos. Enfocado el tema, sentó sin restricciones la tesis de que los laicos pueden y

deben tomar parte activa en el cumplimiento de aquel encargo del Maestro: «Id y enseñad a todas las gentes» (Mt 28, 18). Busca los fundamentos teológicos de su aserto en las palabras de Cristo, en las enseñanzas de los Apóstoles, en la Tradición de la Iglesia, en la teología del Cuerpo místico y en las mismas exigencias tan apremiantes del Magisterio jerárquico de nuestros días. Seguidamente describe el múltiple campo de acción que abarca el magisterio de los fieles, y señala la triple preparación espiritual, científica y técnica que exige de los mismos laicos. Finalmente, llega a conceder que los simples fieles tienen verdadera participación en el poder mismo del magisterio, aunque siempre en plena y necesaria subordinación a la Jerarquía eclesiástica.

*En las sesiones privadas y de discusión de la mañana,* los Profesores examinaban a fondo los problemas planteados o que se iban a plantear, y controvertían entre sí eficazmente, contrastando pareceres, aquilatando razones, matizando conceptos y alegando autoridades, con que corroboraban los resultados de sus investigaciones. Por la simple indicación hecha del desarrollo de los temas de las sesiones públicas, se advierte que en la llamada «Teología del Laicado» existen muchos aspectos sobre los que la investigación teológica dista aún bastante del estado de madurez que se requiere.

En primer lugar, se pusieron reparos a la misma denominación, de cuño francés, de *Teología del Laicado.* Porque, reduciéndose ésta al estudio de las funciones que al hombre competen en virtud del mismo Bautismo, parece que debiera llamarse *Teología de todo cristiano,* y no de sólo el Laicado; porque en el lenguaje corriente y en el usado por la Iglesia en el Derecho Canónico, la voz Laico se entiende en sentido restrictivo en contraposición a la de Clérigo. Sería más exacto decir, por ejemplo, *Teología de la vitalidad funcional de los fieles,* o de otro modo que pareciere adoptar.

En la distribución de los temas parece insinuarse la preferencia por la triple distinción de la potestad eclesiástica de Sacerdocio, de Régimen y de Magisterio. No se discutió sobre este extremo, dando por supuesto que la triple distinción es la más conforme con los principios teológicos y la que mejor responde a la doctrina de las Encíclicas de León XIII y Pío XII.

Acerca del Sacerdocio de los simples fieles, todos convinieron en aceptar como indiscutibles las enseñanzas de Pío XI en las Encíclicas «Miserentissimus Redemptor», «Ubi arcano» y «Ad catholici Sacerdotii», y las de Pío XII en las Encíclicas «Mystici Corporis» y «Mediator Dei»; pero disentían sobre la ulterior determinación del alcance y naturaleza de ese Sacerdocio. Ya hemos indicado anteriormente las dos principales posiciones antagónicas, la conservadora del Padre Monsegú y la progresiva del Padre Sauras. El reparo más serio puesto a éste versó sobre su afirmación de que el Sacerdocio de los fieles «se entronca» en el mismo Sacerdocio ministerial o jerárquico. Esto parece reducir a una distinción de sólo grado, o a lo más específica, ambos Sacerdocios, y no llega a la diversidad genérica, que es necesario defender para mantener el carácter de sola analogía intrínseca de ambos. Los problemas principales y las soluciones propuestas sobre este particular en nuestra Semana Teológica, alcanzaron, sí, mayor profundidad y más rica precisión de matices, pero en lo sustancial se redujeron a los tratados en 1948 en la reunión anual de la American Catholic Theological Society.

Algo exclusivista pareció la posición del P. Alonso Lobo, al no querer conceder ningún ejercicio de jurisdicción en la Iglesia a los simples fieles, ni

siquiera en condición de delegación hecha por los Jerarcas. Sin embargo, desde el punto de vista positivo, defendió estrenuamente su posición de que en el Derecho Eclesiástico ninguna se les concedía. Reaccionó también vivamente contra los que motejaban, con evidente exageración, al Derecho Canónico de ignorar la función activa de derechos y deberes que competen a los laicos, como miembros verdaderos del organismo viviente de la Iglesia, obteniendo la conveniente explicación de los que, sin advertirlo, se habían hecho eco de las exorbitadas exageraciones que sobre esto se leen en autores también católicos, de lengua francesa sobre todo. El mayor reparo a la tesis del P. Lobo consistió en que, si se admite el principio teológico de Santo Tomás, de que por el Carácter baptismal «deputatur quisque fidelis ad recipiendum et tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei... Christi Sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes Sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae» (3 q. 63 a. 3), si este principio se entiende en toda la amplitud que parece darle el Santo Doctor, resulta natural concluir con Dabin una participación en cierto grado activa en el triple oficio de Cristo Rey, Sacerdote y Maestro, y por consiguiente también en la misma jurisdicción.

Con relación a la función magisterial, fué enteramente restrictiva y por lo tanto diametralmente opuesta a la del P. Alonso Bárcena, la comunicación que sobre lo mismo leyó el P. Abilio Alaejos, C. M. F., a la que presentó muy serios reparos el Excmo. Sr. Patriarca, y no fué del agrado de la asamblea, al menos en su inmensa mayoría. En cambio, la ponencia del P. A. Bárcena fué acogida en general con complacencia, y resultó halagadora en alto grado a los seglares que la escucharon. Un punto fundamental inspiró serios reparos, y fué aquel en que llegaba a conceder a los laicos verdadera participación en el mismo poder de Magisterio. Se le advirtió que en reiteradas declaraciones el Papa había precisado que la función propia de los seglares es la de colaborar con la Jerarquía o de participar en el *ejercicio* del apostolado jerárquico, pero no la de ser participantes de los mismos poderes jerárquicos.

Estos parecen haber sido los puntos principales debatidos sobre el tema básico de la Semana, o sea sobre la llamada *Teología del Laicado*. Una cosa quedó al aire y es que el punto de partida, tomado de la Suma de Santo Tomás, que, como hemos visto, afirma la deputación de todos los fieles al culto pasiva y activamente por el mismo baptismo, los partidarios del sentido meramente metafórico del Sacerdocio de los fieles insinúan que no se halla en la tradición católica antes de Santo Tomás. Sería de agradecer se hiciera una investigación a fondo sobre este dato positivo, a fin de valorar debidamente los fundamentos sobre que descansan estas doctrinas.

En las mismas *sesiones matutinas de discusión* se presentaron a deliberación otros puntos también muy controvertidos entre los teólogos de nuestros días. Uno, que absorbió dos sesiones íntegramente, versó sobre «*El Yo de Cristo*» *o la disputa Galtier-Parente*. Muy debatido resultó este problema, por hallarse muy cercano, de un lado (Galtier) al dogma efesino de la unidad de persona en Cristo, y del otro (Parente) al dogma calcedonense de la distinción de naturalezas, divina y humana, en el mismo Cristo. Suponemos ya conocidos por nuestros lectores los términos de esta controversia (EstEcl 27 (1953) 203-230). En la Semana se debatieron los pareceres del P. Francisco de P. Solá, S. J., favorable a Galtier, del P. Joaquín M.ª Alonso, favorable a Parente, del P. Bartolomé M. Xiberta, O. C., neutral, y del P. Ale-

jandro de Villalmonte, O. F. M. Cap., que proponía una solución propia e intermedia. No nos aventuramos al riesgo de querer caracterizar los múltiples aspectos de la discusión, tan movida, tan profunda y tan prolongada. Lo que podemos asegurar es que, al fin de ella, la mayoría de los Profesores se inclinó por el parecer del P. Galtier, y la minoría se dividió, mostrándose algunos favorables al parecer de Parente y proponiendo otros el voto de que se intentase una solución intermedia, pero sin arriesgarse ellos a proponerla.

Otro de los puntos muy debatidos en las sesiones de discusión versó sobre la cuestión batallona en la Teología escolástica y que sigue sin adecuada solución en nuestros días. *El Objeto material de la fe divina y el problema del virtual revelado* es uno de los temas sobre los que más se ha controvertido, sobre todo desde los tiempos del Concilio de Trento hasta nuestros días. Sobre esto leyeron sus comunicaciones el Pbro. D. Manuel Ferro Couselo y los Padres José M.ª Dalmau, S. J., Manuel G. Miralles, O. P., Juventino Macho, O. S. A., José M.ª Delgado, O. de M., y Bartolomé Xiberta. De ellos, debatieron sus puntos de vista, según la terminología y los conceptos corrientes entre los autores de las distintas escuelas escolásticas, el Sr. Ferro y los Padres Dalmau, G. Miralles y Macho. Como era de temer, llegaban al punto mismo de bifurcación de las sentencias, que, como suele suceder, lejos de ser evidente, es más bien enigmático y oscuro, y cada uno se encastillaba en su punto de vista, sin que fuera posible lograr que la discusión avanzase. Y no por falta de buena voluntad y sincero deseo de ver la verdad, sino por influjo de la perspectiva desde la que cada uno veía ese punto clave. Apareció evidentemente que las grandes discusiones de la Escolásica brotan por necesidad de dos factores, que se dan siempre, el uno es la misma intrínseca oscuridad de la materia y el otro es la limitación innata de las facultades humanas. Sobre la misma materia las ponencias de los Padres Delgado y Xiberta parecían querer abrir cauces nuevos e imprimir nuevos rumbos a los mismos problemas. Ambos, pero sobre todo el P. Delgado, que pretendía fundarse en las docrinas de Amor Ruibal, hallaron la más acerada oposición de la mayoría, por juzgar que no salvaba los conceptos fundamentales de los que en estas materias no se puede prescindir. De todas maneras, resulta de gran provecho para los Profesores el ver la posibilidad de un nuevo planteo de problemas añejos y muy controvertidos en las escuelas. En el punto que nos ocupa fué también aleccionador advertir, cómo las diferencias irreconciliables de las distintas opiniones parten de los mismos conceptos más fundamentales, y que se hace necesaria una revisión histórico-dogmática a fondo y amplia, que ponga en claro y precise con exactitud el sentido y matiz distintos en que los autores usan unos mismos términos, para poder valorar justamente sus afirmaciones.

Otras tres ponencias se presentaron en esta sección matutina, que por falta material de tiempo no fué posible someter a discusión. Nos contentaremos con transcribir sus títulos: *El Cuerpo místico y la Iglesia Católica Romana,* del P. Basilio de San Pablo, C. P.; *La potestad indirecta de la Iglesia,* del P. Lucas Gutiérrez Vega, C. M. F.; *El problema de España y la Iglesia Española,* del Pbro. Dr. D. José María Saiz.

Se ha dicho, y con razón, que el problema máximo de hoy en Teología es el Eclesiológico. En torno a él giran las encuestas y lucubraciones del Ecumenismo de las distintas confesiones cristianas; sobre él se movieron las conversaciones de San Sebastián y la Magdalena; en él se centraron las po-

nencias principales de las dos últimas Semanas de Estudios Eclesiásticos Españoles, la Teológica y la Bíblica. No es casual que se debata y escriba tanto sobre la Iglesia en general y sobre el Cuerpo místico en particular. Todo este movimiento es fecundísimo y brota de las mismas exigencias vitales, que manando de Cristo, Cabeza, son movidas por el aliento del Espíritu de Cristo, alma de la Iglesia. Todo cuanto conduzca a profundizar en estos conocimientos es de incalculable provecho y conduce necesariamente, no sólo a la profunda renovación del espíritu cristiano, sino también al más eficaz acercamiento de los cristianos disidentes al seno de la verdadera Iglesia.

Ni se puede decir que sean inútiles tantas discusiones. Al contrario, todas las verdades profundas tienen siempre secretos que ofrecer al entendimiento limitado del hombre. Su búsqueda es siempre fecunda en frutos. Aunque todo planteamiento de un problema en Teología suele ocasionar dos actitudes al parecer antagónicas, sin embargo, suelen ser las dos muy conducentes al fin de dar con la verdad, que es lo que todos primordialmente pretenden. La actitud positiva, la más audaz y arriesgada, lleva la noble aspiración de nuevas conquistas y se esfuerza por descubrir nuevos horizontes y abrir nuevos cauces al pensamiento humano; pero siempre con el peligro de descarriarse. La actitud negativa vela porque no se oscurezca la luz ya adquirida de la verdad tradicional que ilumine los nuevos derroteros, y actúa como tamiz que depura de lo espurio el fino metal de las nuevas deducciones. Sobre todo las discusiones entre Profesores son fuente fecundísima de reflexión y palestra eficaz de contraste de sus ideas.

J. S.

# XIV Semana Bíblica Española

## (Del 21 al 26 de septiembre de 1953)

La 14.ª Semana Bíblica Española ha iniciado una novedad en sus métodos de trabajo, que aportará preciosos frutos. Las sesiones matutinas se dedican, con exclusión de todo auditorio no especializado, al estudio en común de los temas prefijados. Dos o tres comunicaciones son inmediatamente discutidas con detención entre los especialistas.

Este año el tema de la mañana fué el concepto de inspiración enfocado bajo el punto de vista de la instrumentalidad. Se convino en no excluir el concepto de autor en orden al estudio de la inspiración, sino considerarlo juntamente con el de instrumento como complementario. Varias comunicaciones y el parecer de no pocos semanistas se inclinaron a una acción del instrumento hagiógrafo que puede ser más restringida en su alcance cognoscitivo-judicativo que la acción del agente principal, Dios. Según esto, la posibilidad de un sentido pleno estrictamente entendido, con el que Dios pretenda manifestar más de lo que el hagiógrafo, quedaría perfectamente justificada. Otras comunicaciones y semanistas creían ver difícilmente conciliable esa interpretación, con la exclusión de todo mecanismo en la concepción del instrumento hagiógrafo, según lo describe la tradición patrística enraizada en la bíblica. Por otra vía tratóse de llegar a la comprobación de un sentido pleno: *via facti.* Se examinaron diversos pasajes bíblicos más señalados, sin que la existencia

de tal sentido llegase a apreciarse por todos. Más aún: de las citas viejotestamentarias hechas en el N. T., un comunicante creyó que no podría argüirse nunca a la existencia del sentido pleno, a causa de quedar posibles otras explicaciones (P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.). Las comunicaciones fueron presentadas por los RR. PP. Cuadrado Maseda; Bover, S. I.; Arnaldich, O. F. M.; Ausejo, O. F. M. Cap.; Sebastián, Franqueza y Peinador, C. M. F. Actuó de Moderador D. Salvador Muñoz Iglesias y nos presidió el señor Obispo de Ciudad Rodrigo, D. Jesús Enciso.

Algunos asistentes creyeron que el tiempo dedicado a estas discusiones, fructuosas en sí por más de un capítulo, podía haberse reducido provechosamente, con un mayor ceñimiento y orden en ellas. Otros manifestaron su deseo de que para otra Semana se dé más cabida a otros temas de orden positivo, como problemas arqueológicos, filológicos, exegéticos, sin excluir los de orden más especulativo y de principios.

Las sesiones vespertinas desarrollaron temas libres varios y un tema común, que este año fué la valoración bíblica del cosmos. Entre los primeros, el P. García Ramos, C. M. F., expuso, con ocasión y aun con apoyo en algunas observaciones de Chaine, *La génèse,* una teoría de las fuentes para el Génesis, según la cual sólo existirían un documento elohista-yahvista, narración continua y completa, más un sacerdotal, brevísimo compendio enmarcador o puntualizador del anterior. La edad de EJ sería antiquísima. El P. Bellet, O. S. B., trató de resolver la dificultad suscitada contra su atribución del c. 12 del Apocalipsis a un discípulo de S. Juan posterior a la muerte del Apóstol, por medio de una consideración vital y orgánica del carisma de la inspiración, que permite cerrar la época de la revelación de un modo no matemático en cuanto al tiempo. El P. Luis Suárez, C. M. F., buscó una solución completa y equilibrada para el difícil problema de la plenitud mesiánica, o sea del cumplimiento de los vaticinios mesiánicos. El P. Juan Leal, S I., estudió los viajes de S. Lucas 9,51-19,29. Suelen retrasarse al final del tercer año (subida de Jesús a la fiesta de los Tabernáculos en San Juan, 7, o Dedicación del temblo, c. 10). Pero los estudios del P. Leal le llevan a la conclusión de que esa sección tiene todas las características de los comienzos del ministerio, y por eso corre paralela históricamente con el mismo ministerio galileo (comienzos del 2.° año). Don Teófilo Ayuso no sólo nos deleitó con las noticias recogidas por él en sus viajes europeos localizando los manuscritos salidos del monasterio de Silos, sino que nos presentó el recién salido primer volumen de su monumental publicación de la *Vetus Latina Hispana.* Las dos comunicaciones del P. Bover ayudaron a resolver, a base de previa crítica textual, el sentido de Lc 10, 42, declarándose por el espiritual, y Lc 71,22, en que optó por la explicación retrospectiva. Cerró los temas libres al P. Páramo, S. I., con un estudio comparativo de Mt 13,35 y Ps 77, en el que afirmó un sentido mesiánico típico, y del que se sirvió para ilustrar la tesis de la misericordia en el fin de las parábolas.

La valoración bíblica del cosmos encontró en los trabajos a ella dedicados un común denominador de orientación o destino positivo de todas las realidades mundanas a realidades superiores, que se pueden encerrar con vocablo amplio en la palabra *soteria.* El P. Maximiliano García Cordero, O. P., nos presentó la idea de Dios rey, existente ya en los libros más antiguos y basada en la trascendencia del Dios creador del universo material y racional. Pero esa idea se basa, además, en el plan divino de redención, que por to-

mar a un pueblo entre todos para instrumento de ella, le constituye rey de Israel, sin que este paso sea una sustitución real de conceptos, sino prolongación orgánica del ya existente al contrastarse con la ruina política de la nación y el contacto histórico con los imperios mundanos circundantes. El Reinado de Dios se despliega con los últimos libros en perspectivas apocalípticas, aun en su estadio de ultratumba, sin que se restrinja a ellas, pues comienza aquí en la tierra y tiene raíces en el pasado. El Reino tiene un carácter eminentemente moral. Algunos especialistas desearon ver más acusada la orientación soteriológica del cosmos en el amplio trabajo. «La Teología de la Historia en el Antiguo Testamento» (P. Rafael Criado, S. I.), manteniéndose en la orientación soteriológica, mostró cómo el A. T. posee todos los elementos para una verdadera concepción teológica de la historia, según la cual todo el libre acontecer humano, dirigido por un Dios único y moral, se centra en Cristo, cuyo reinado acentúa su oposición con el del mal en tensión constante, hasta el arribo a la eternidad, sin que en las descripciones proféticas haya lugar para un dichoso milenio. Finas y sugestivas las apreciaciones del Sr. González Ruiz sobre las dimensiones cósmicas de la cristología y soteriología paulinas, hicieron un estudio penetrante de los pasajes paulinos pertinentes, mostrando en ellos una manifiesta determinación divina de regenerar y transformar todo el cosmos en un sentido cierto, aunque por el momento oscuro. (A su última disertación sobre la gravitación escatológica del cosmos en el N. T. no pudo asistir el referente). Con valores indiscutibles presentó el P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., su opinión sobre el sentido de Logos en el Evangelio de S. Juan, condensándola en dos afirmaciones básicas: el Logos del Prólogo no es nombre del Verbo considerado como *asarkos*, sino simplemente nombre de *Cristo*, y mira por tanto decididamente a la soteriología universal de todo el capítulo. La afirmación, por lo que hace al nombre *Logos*, fué muy discutida, no obstante el apoyo que buscó el disertante en la exégesis primitiva, en el restante uso juanino, y en el vocabulario popular. Se hubiera deseado una solución más equilibrada de las dos teologías, la que acentúa el carácter de verbo proferido y la que insiste en el aspecto de verbo interior. Y, desde luego, se hace muy creíble que el Logos en el exégesis de los tres primeros siglos, bien que tomado en su aspecto interno, mire ya a la Encarnación redentora.

Mirado en general el resultado de la Semana, podemos felicitarnos de él, por las aportaciones logradas y por el fuerte estímulo científico que representa.

RAFAEL CRIADO, S. J.

---

**A punto de salir este número nos llega la noticia de la muerte del P. José Madoz, del Consejo de Dirección y redactor insigne de la revista. En el número siguiente publicaremos la necrología.**

# Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

BATLLORI, MIGUEL, S. J., *El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los Jesuítas en la independencia de Hispanoamérica.*—Inst. Panamericano de Geografía e Historia (Caracas, 1953) 334.

RUCABADO, RAMÓN, *Canta, lengua.* Artículos publicados en el «Diario de Barcelona»...—Edit. Balmes (Barcelona, 1953) 138.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J., *¿Qué opina Vd. del mundo nuevo?.*—Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona, 1953) 43.

* Del MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES:

*Concordato entre España y la Santa Sede* (27 de agosto de 1953).—Oficina de Información Diplomática (Madrid, 1953) 75.

* De la EDITORIAL CATOLICA, S. A., Apartado 466, Madrid:

JUAN DE AVILA, BEATO, *Obras completas.* Edición crítica. II. *Sermones. Pláticas espirituales.* Introd., edic. y notas de LUIS SALA BALUST, PBRO.—B. A. C. (Madrid, 1953) XX-1424.

GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, S. I., *Historia de la Iglesia Católica,* t. II *Edad Media (800-1303). La cristiandad en el mundo europeo y feudal.*—B. A. C. (Madrid, 1953) XII-1006.

ZALBA, MARCELINO, S. I., *Theologia Moralis Summa,* t. II *Theologia Moralis specialis. Tractatus de mandatis Dei et Ecclesiae.*—B. A. C. (Matriti, 1953) XX-1109.

LLAMERA, BONIFACIO, O. P., *Teología de San José.* ISOLANO, ISIDORO DE. O. P., *Suma de los dones de San José.* Edic. bilingüe, vers. e introd. por el mismo autor.—B. A. C. (Madrid, 1953) XXVII-662.

RIAZA, JOSÉ M.ª, S. I., *Ciencia moderna y filosofía.* Introducción físicoquímica y matemática.—B. A. C. (Madrid, 1953) XXXI-756-16 láms.

* De la EDIT. «SAL TERRAE», Apart. 77, Santander:

FERNÁNDEZ REGATILLO, EDUARDO, S. I., *Ius Sacramentarium.* Editio secunda. Bibliotheca Comillensis.—(Santander, 1949) XII-957.

ALEJANDRO, JOSEPHUS M.ª, S. J., *Crítica* (Bibliotheca Comillensis. Ser. philosophica).—(Santander, 1953) XXIII-383.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción sólamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De la EDIT. HERDER, Balmes, 26, Barcelona:

WALTER, EUGENIO, *Sacramentos y vida cristiana. Las glorias del Bautismo. El sello de la reconciliación. La Eucaristía.* Trad. del alemán por Edith Tech de Huidobro y Emilio Huidobro de la Iglesia.—(Barcelona, 1953) 113, 94, 127, 115.

KOCH, ANTÓN, S. I.; SANCHO, ANTONIO, PBRO., *Docete,* formación básica del predicador y del conferenciante, t. IV *La gracia.*—(Barcelona, 1953), 568.

*Enciclopedia Universal Herder.*—(Barcelona, 1954) 2342 columnas.

NIEDERMEYER, ALBERT, *Compendium der Pastoral-Medizin.*—Verlag Herder (Wien, 1953) XXIV-440.

* De la PONT. UNIVERSITA GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

DE HAES, PAUL, *La resurrecction de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Analecta Gregoriana, vol. LIX. Ser. Facult. theolog. sec. B, n. 24).—(Roma, 1953) XII-318.

«Gregorianum». *Indices generales (1920-1950)* vol. I-XXXI.—(Roma, 1953) VIII-453.

* Del EDIT. PONT. M. D'AURIA, Calata Trinità Maggiore, 52, Napoli, Italia:

THOMAE AQUINATIS, S., *In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis Commentaria. Editio novissima cura ac studio* ANGELI M. PIROTTA, O. P.—(Napoli, 1953) 658.

LAZZARATO, DAMIANUS, PREB., *De ex Danielico nuncio Christi annis.*—(Napoli, 1953) 53.

* Del EDIT. LETHIELLEUX, S. A., 10, Rue Cassette, Paris. Francia:

MOREAU, L. J., *Dieu est-il mort? Propos sur l'athéisme.*—(París, 1953) 77.

* Del EDIT. LETOUZEY ET ANE, 87, Boulevard Raspail,, Paris:

*Annuaire de l'Ecole des Législations Religieuses.* II. *Année 1951-1952.* Bibliothèque de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris.—(Paris, 1953) 102.

* De la VERLAG C. BERTELSMANN, Gütersloh, Alemania:

BEHEIM-SCHWARZBACH, MARTIN, *Vom leibhaftigen Schmerz.* — (Gütersloh, 1953) 86.

JÜRGEN BADEN, HANS, *Die Grenzen der Müdigkeit.*—(Gütersloh, 1953) 215.

* De la EDIT. ASCHENDORFF, Gallitzinstrasse, 13, Münster Westfalen:

GILBERTO PORRETANO, *Liber de sex principiis,* ad fidem manuscriptorum edidit ALBANUS HEYSSE, O. F. M., recognovit DAMIANUS VAN DEN EYNDE, O. F. M. Ed. 2.ª.—(Münster Westfalen, 1953) 36.

* De la EDIT. DESCLEE DE BROUWER ET CIE., 22 Quai au bois, Bruges, Bélgica.

BOUTIN, PAUL, S. J., *L'Evêque dans la tradition pastorale du XVI siècle.* Adaptation française de *Das Bischofsidel der katholischen Reformation* (Museum Lessianum Sect. hist. n. 16).—(Bruges, 1953) 136.